دكتور

إبراهيم محمد إبراهيم صقر

مشكلات فلسفية

تصدير

دكتور عاطف العراقى

أستاذ الفلسفة العربية

دار الفكر العربى

دكتـــور

إبراهيم محمد إبراهيم صقر

أستاذ مساعد بكلية الدراسات العربية والإسلامية

جامعة القاهرة - فرع الفيوم

مشكلات فلسفية

تـصـــديـر

دكتور عاطف العراقي

أستاذ الفلسفة العربية

ملتزم الطبع والنشر

دار الفكر العربى

الإدارة : ٩٤ شارع عباس العقاد ـ مدينة نصر ـ القاهرة

ت : ٢٧٥٢٩٨٤، ٢٧٥٢٩٨٤، فاكس: ٢٧٥٢٧٣٥

١٨٩ إبراهيم محمد إبراهيم صقر.
إ ب م ش مشكلات فلسفية / إبراهيم محمد إبراهيم صقر؛ تصدير
عاطف العراقى . ـ القاهرة : دار الفكر العربى، ١٩٩٧ .
١٤٣ ص. ؛ ٢٤ سم .
ببليوجرافية : ص ١٣٦ ـ ١٤٣ .
تدمك : × ـ ١٠٠٠ ـ ١٠ ـ ٩٧٧ .
١ ـ الدين والفلسفة. ٢ ـ الفلسفة الإسلامية. أ ـ العنوان.

إخراج فني / أيمن رزق هيبة

إهــداء

إلـى أسـتاذى الـدكـتور عـاطـف الـعـراقـى . .

أهـدى هـذا الجـهـد، آيـة تـقـديـر لـفـضـلـك وعـرفـان بـجـمـيـلـك.

إبراهيم صقر

الفهـــرس

الموضـوع | **الصفحة**

الموضوع	الصفحة

تصدير

بقلم د. عاطف العراقي

أستاذ الفلسفة العربية

كثرت فى السنوات الأخيرة، البحوث والدراسات فى مجال الفلسفة العربية. وهذه تعد ظاهرة صحية، إذ إن فكرنا الفلسفى العربى يحتاج إلى مئات الدراسات التى تحلل جانباً أو أكثر من جوانب هذا الفكر الذى تركه لنا أجدادنا من القدامى، بالإضافة إلى بعض المحدثين والمعاصرين من مفكرى العرب، فى هذه البلدة أو تلك من بلداننا العربية.

وإذا كنا نجد أكثر المشكلات الفلسفية، قد تمت دراستها على أيدى متخصصين ودارسين منذ إنشاء الجامعة المصرية، إلا أننا مازلنا فى أمس الحاجة إلى التناول الجديد والمنظور الحديث فى دراسة كل مشكلة من المشكلات الفلسفية. من هنا كانت سعادتنا حين أقدم تلميذنا بالأمس، وزميلنا اليوم، الدكتور إبراهيم صقر، على دراسة العديد من المشكلات الفلسفية بأسلوب موضوعى هادئ ، وبناء على التزام من جانبه بالبعد الأكاديمى فى الدراسة والبحث.

لقد اختار باحثنا مجموعة من المشكلات والموضوعات، وجد أنها تعد بالغة الأهمية، وأنه من الضرورى القيام بدراستها وتحليل أبعادها. منها مشكلات إلهية، ومنها مشكلات ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالجوانب العلمية عند العرب.

رجع باحثنا إلى العديد من المصادر والمراجع، ولم يكن كأشباه الدارسين الذين يكتبون فى كل شيء، ولا يفهمون أى شيء، وبحيث تعد دراساتهم جهلاً على جهل، تحسبهم من الباحثين، وهم يدخلون فى إطار أشباه الباحثين، وأنصاف المثقفين.

نعم ، لقد عول الدكتور إبراهيم صقر على مؤلفات الفلاسفة بالدرجة الأولى، وأضاف إلى قراءته لكتب الفلاسفة، العديد من الدراسات التى كتبها كثير من الباحثين عن هذه المشكلة أو تلك من المشكلات الفلسفية. وأقول عن يقين : إن سعة الاطلاع تعد شرطاً، وشرطاً رئيسياً للبحث الأكاديمى الجاد.

درس مؤلفنا مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة على النحو الذى وجدناه عند أكثر فلاسفة العرب، وأضاف إلى التراث الكلاسيكى القديم، تراث أجدادنا من

فلاسفة العرب، بعض أفكار مجموعة من المعاصرين، الذين اهتموا بهذا الموضوع، موضوع التوفيق، بصورة مباشرة تارة، وغير مباشرة تارة أخرى.

وإذا كنا نختلف مع مؤلفنا إبراهيم صقر، حول رأى أو أكثر من الآراء التى قال بها، فإن هذا الاختلاف يعد فى ذاته ظاهرة صحية، وليس ظاهرة مرضية، وإن كان أكثرهم لا يعلمون. هذا الاختلاف يعد معبراً عن الفلسفة والتفلسف .

وإذا كنا قد قلنا إن الدكتور إبراهيم صقر قد اهتم بالدرجة الأولى بدراسة العديد من القضايا والمشكلات الإلهية داخل نطاق كتابه «مشكلات فلسفية»، فإن هذا يتضح لنا إذا عرفنا أن المشكلة الثانية التى اختارها الباحث كمجال لدراسته، تتعلق تعلقاً رئيسياً بموضوع الأدلة على وجود الله تعالى عند فلاسفة الإسلام. لقد ناقش مؤلفنا أبعاد هذا الموضوع مناقشة مستفيضة، مناقشة موضوعية، ولم يلجأ إلى اللغة الخطابية الإنشائية، لم يلجأ إلى المبالغة والتهويل، على النحو الذى نجده عند أناس لا صلة بينهم وبين الروح الفلسفية، من قريب أو من بعيد. لقد كان باحثنا ملتزماً بالتواضع ولم يكن كهؤلاء المصابين بنوع فى تضخم الأنا والعياذ بالله، أناس تكشف كتاباتهم عن نوع من التعبير عن الطبل الأجوف والكلام الفارغ.

وينتقل مؤلفنا فى دراسته لموضوع الأدلة على وجود الله تعالى، إلى البحث فى موضوع النبوة. وقد ساعدت القراءة الواسعة فى جانب الدكتور إبراهيم صقر، على الإلمام بجوانب ذلك الموضوع الهام، موضوع النبوة.

ولم يكن باحثنا مكتفياً بمجرد العرض والسرد، بل نراه يلجأ باستمرار إلى التحليل والمقارنة والموازنة بين العديد من الآراء. وهذا يكشف عن وجود شخصية للمؤلف فى دراساته وبحوثه.

وإذا كان باحثنا قد درس باستفاضة، المشكلات الإلهية فى دراسته للماجستير، ودراسته للدكتوراه، فإن هذه الدراسة قد أفادته على الإحاطة بأكثر جوانب الموضوع الذى اهتم بدراسته فى الفصل الثالث من كتابه، موضوع النبوة.

لم يكن باحثنا مكتفياً بقراءة القليل من المصادر والمراجع، بل نجده مهتماً بالرجوع إلى العديد من المصادر والمراجع الهامة. لقد تعود باحثنا على ذلك منذ سنواته الأولى فى الدراسة والبحث. أعرف ذلك عنه من خلال إشرافى على رسالته

للماجستير التى نوقشت بكلية الآداب - جامعة القاهرة، وإشرافى على رسالته للدكتوراه التى سجلت منذ فترة طويلة بكلية الآداب بسوهاج.

وإذا كنا قد أشرنا إلى أن مؤلفنا الدكتور إبراهيم صقر قد اهتم بالإضافة إلى دراسته لأكثر من مشكلة من المشكلات التى تدخل فى إطار الإلهيات، بالبحث فى إطار يدخل فى الأبعاد العلمية، فإن هذا يتضح من الدراسة التى تضمنها كتابه، «مشكلات فلسفية» والتى تدور حول تصنيف العلوم عند فلاسفة الإسلام. صحيح أننا قد نختلف مع الباحث حول رأى أو أكثر من الآراء التى قال بها، وبحيث نرى أنه كان من الضرورى الوقوف وقفة نقدية إزاء بعض الآراء والاتجاهات التى نجدها عند فلاسفة الإسلام فى مجال تصنيف العلوم، ولكن هذا لا يقلل من الجهد الذى قام به مؤلفنا، ويكفى أن الغرض من دراسته، كان غرضاً نبيلاً، إذ إنه أراد أن يبين لنا أن تراثنا الفلسفى العربى لم يكن متمثلاً فى الإلهيات فقط، بل إن فلاسفة العرب كان لهم الإسهام فى مجال تصنيف العلوم.

وفى عالمنا العربى المعاصر، الذى ازدحم بأشباه الباحثين والدارسين، هذا العصر الذى انتشرت فيه ظاهرة عملقة الأقزام، يسرنا ويثلج صدرنا أن نرى باحثاً جاداً، أن نجد مؤلفنا إبراهيم صقر مهتماً ومهموماً بدراسة العديد من المشكلات الفلسفية العويصة ، التى تعد على درجة كبيرة من الأهمية، رغم أن بعضها أصبح أقرب إلى المشكلات التاريخية.

نعم لقد بذل باحثنا ومؤلفنا الدكتور إبراهيم صقر، جهداً، وجهداً كبيراً . ومن حقه علينا أن نسارع إلى تشجيعه والقراءة له، لأن الكتاب الذى يقدمه اليوم للطبع والنشر، قد بذل فيه مؤلفه -كما قلنا - الكثير من الجهد ، بحيث قدمه بصورة أكاديمية دقيقة جادة . وله منا التحية والتقدير والثناء.

والله ولى التوفيق

عاطف العراقى

مدينة نصر

١٥ نوفمبر ١٩٩٦ م

المقدمة

الحمد الله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبى الأمين، وعلى آله وصحبه، الأبرار الطاهرين، صلاة وسلاماً دائمين إلى يوم الدين.

وبعد...

هناك طائفة من مشكلات يجد الناس فى بحثها لذة، ومع ذلك فهى ليست مما تبحثه العلوم، أو قل إنها ليست مما تبحثه العلوم فى يومنا الحاضر على أقلُ تقدير، وهى مشكلات تتميز كلها بأنها تثير الشك فيما يقع عند عامة الناس موقع التسليم، فإذا أردت إزالة هذه الشكوك، لم يكن لك بد من دراسة خاصة هى التى نطلق عليها اسم «الفلسفة».

والمتأمل فى تاريخ الفلسفة الإسلامية، سيجد فلاسفة من طراز ممتاز سواء فى مشرقنا العربى كالفارابى وابن سينا، أو فى مغربنا العربى كابن باجه وابن رشد، أثاروا العديد من تلك المشكلات، وحاولوا دراستها وتقديم حلول وآراء حولها. وهذه الآراء إذا كان كل رأى منها يختلف فى قليل أو فى كثير عن الرأى الآخر، فما ذلك إلا لأن الحقيقة لا يمكن الوصول إليها، وما محاولات الفلاسفة إلا للدنو منها أو للقرب.

وأود أن أشير هنا إلى المصادر التى تأثر بها فلاسفة الإسلام فى معالجتهم لتلك المشكلات؛ وهى مصادر يمكن حصرها فى مصدرين أساسيين هما: المصدر الإسلامى، والمصدر الفلسفى اليونانى.

أما بالنسبة للمصدر الإسلامى، فما أود أن أشير إليه هو أن المصدر الإسلامى لدى فلاسفة الإسلام لا يعنى أن آراءهم لابد أن تتفق مع الدين، إذ إن كل ما نقصد إليه هو القول بأن الدارس لفلاسفة الإسلام يجد جذوراً دينية إسلامية لا يمكن إغفالها، وهذه الجذور الدينية الإسلامية، إذا كانت تبدو بعيدة فى بعض الأحيان عن الفهم الظاهرى للدين، فإن سبب ذلك يكمن فى أن فلاسفة الإسلام قاموا بتأويلها على نحو خاص.

أما المصدر الفلسفى اليونانى فنجده واضحاً لدى فلاسفة الإسلام بحيث نستطيع القول بأن فلاسفة الإسلام لم يخفوا عنا المصدر الذى استقوا منه فلسفاتهم. فظاهرة التأثر: ظاهرة فكرية طبيعية لا يوجد مفكر أو عالم يستطيع أن يدعى لنفسه الاستقلال والانسلاخ عن سابقيه بحيث يقرر أنه الحق والحقيقة المستقلة عن باقى الحقائق، وأنه لا يدين لسابقيه عليه بفضل من الأفضال. فهى سمة مميزة نجدها ماثلة بدرجات متفاوتة على مختلف العصور.

ففلاسفة الإسلام لهم آراء لها طابعها الخاص، ولها مكانها فى نظام واسع. فليس فى تاريخ الفكر الصحيح تقليد. فلا يوجد فيلسوف أرسطى خالص، ولا أفلوطينى خالص، بل هو تأثير وتأثر. فالفكرة الفلسفية عندما تنتقل إلى بيئة ثقافية أخرى، وتدخل فى نظام فكرى جديد، تتغير من وجوه شتى، وهى فى هذا الحال ليست ملكاً لأهلها الأولين بل هى ملك لأصحابها الجدد الذين اتخذوا منها نقطة بداية لنزعات جديدة تناسب روحهم وجملة تفكيرهم الفلسفى.

ومن هنا يكون من الضرورى لفهم الفلسفة الإسلامية أن نقول : إن فلاسفة الإسلام قد تأثروا بالقضايا الدينية الإسلامية أكبر تأثر بحيث إننا لو درسنا مذاهب فلاسفة الإسلام سواء فى المشرق أو فى المغرب، وجدنا أن كلا من العقيدة الدينية والفلسفة اليونانية تقفان جنباً إلى جنب فى تكوين هذا المذهب أو ذاك من مذاهب كثير من فلاسفة الإسلام.

بقيت نقطة أخيرة، وهى أن معالجة فلاسفة الإسلام لتلك المشكلات خير مثال على مدى أهمية التزاوج بين الحضارات بحيث لا تستطيع حضارة الاقتصار على نفسها فقط دون التأثر بغيرها من الحضارات، والتأثير فى نفس الوقت، بل أستطيع القول بأنهم قد أعطونا مثالاً لما يجب أن نكون عليه فى دراستنا وإبداعاتنا إذا أردنا التقدم. فالتقدم ليس بالتراث فقط، بل لابد أن نرى ما وصل إليه غيرنا من ثقافات وعلوم نقتبس ونستقى منهم ما يفيدنا وينفعنا ويساعدنا على التقدم دون الاقتصار على التراث ، وهو ما لا نستطيع بدراسته فقط التقدم.

فالانفتاح على فكر الأمم الأخرى قد أدى إلى ازدهار الفكر الإسلامى فى الماضى، ولا أمل فى فلسفة إسلامية خالصة إلا بأن نفعل ما فعلته الفلسفة الإسلامية فى الماضى، أى بالاطلاع على كل تيارات الفكر الغربى، وأخذ ما نأخذ منه دون الخوف على شخصيتنا، فهذا هو الطريق إلى التقدم إلى الأمام.

وقد قسمت هذا الكتاب إلى أربعة فصول يتناول الفصل الأول منها مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين. والدارس للكتب التى تركها لنا فلاسفة الإسلام يجدهم قد اهتموا بالبحث فى هذا الموضوع سواء من حيث التوفيق بصورته العامة. بمعنى الدفاع عن الاشتغال بالفلسفة وبيان أنها لا تتعارض مع الدين، أو من حيث المشكلات نفسها بمعنى التقريب بين ما يذهبون إليه متأثرين بهذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة اليونان وبين ما أخبرنا به الدين.

ولعل من أهم الركائز التى ارتكز عليها معظم فلاسفة الإسلام، بل إن شئنا الحقيقة قلنا هى الركيزة الأساسية ، هى دعوة القرآن الكريم للتفكير والاعتبار والنظر. مثل قوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولى الأبصار﴾ وقوله تعالى: ﴿أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شىء﴾.

وانطلاقاً من تلك الركيزة أخذ فلاسفة الإسلام يوضحون للناس كافة ولرجال الدين خاصة مدى أهمية وقيمة الفكر الفلسفى القادم إليهم من فلاسفة اليونان، فالفلسفة ليست ضرورية للمعترف بها بل للمنكر أيضاً.

وبالرغم من تحذير أهل السنة من خطر العلوم اليونانية على الدين، ومحاربتهم للمنطق اليونانى من غير رفق ولا هوادة، وليس أدل على ذلك مما ذكره ابن تيمية فى الجزء الأول من رسائله أن العلم هو ما كان موروثاً عن نبى وكل ما سواه فهو علم لا ينفع أو ليس بعلم إن سمى به. ولذلك وصفوا علوم الأوائل – أى المعارف اليونانية – بأنها حكمة مشوبة بكفر، ونصحوا طلاب العلم بتجنب الاتصال بالمشتغلين بعلوم الأوائل ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً، إلا أننا وجدنا فلاسفة الإسلام يدافعون عن الفلسفة عامة، والمنطق خاصة، معتمدين فى ذلك على الدعوة القرآنية للتفكير

والاعتبار والنظر، وبيان أن شريعتنا الإلهية قد دعت الناس بطرق ثلاث هى: البرهانية والجدلية والخطابية.

ولا شك أن الدارس لتلك المحاولات لابد أن يدرك مدى حرص فلاسفة الإسلام على التوفيق بين الدين والفلسفة دون طمس للفروق بين الطريقين: طريق الدين وطريق الفلسفة، فالكندى يفرق بين علوم الأنبياء وعلوم الفلاسفة، وابن رشد أيضاً يفرق بين الحكيم والنبى، لأنهم أدركوا أن فى طمس الفروق طمساً للحقيقة والحق. ولذلك كان حرصهم على التوفيق وحرصهم على إظهار تلك الفروق.

وكما حرصت على إظهار ذلك، حرصت أيضاً على إبراز امتداد هذا الاتجاه لدى بعض المعاصرين من مفكرينا أمثال د. زكى نجيب محمود، ود. توفيق الطويل.

ففى بحث بعنوان «بين لغة الفلسفة ولغة القرآن». حرص د. توفيق الطويل على بيان نقاط ثلاث: أولها: أن القرآن ليس كتابا فى الفلسفة، والثانية: أن هناك اختلافا بين لغة الفلسفة ولغة الدين، والثالثة: أن هذه الاختلافات لا تمنع التوفيق بين الفلسفة والدين.

وقد حرص د. زكى نجيب محمود على إبراز تلك الاختلافات ، وهى اختلافات واسعة وعميقة بحيث يستحيل أن يخطئها بصر. فهناك اختلاف فى المصدر، واختلاف فى الطريقة التى يتلقى بها المتلقى ما يقدم له، وأيضاً اختلاف فى الوظيفة التى يؤديها كل منهما.

هذا الاختلاف الذى يؤكده جميع من تناول تلك المسألة، لا يؤدى إلى استحالة التوفيق بينهما . فمحاولات التوفيق عند فلاسفة الإسلام فى المشرق والمغرب على ما فيها من أصالة وابتكار، لا تخفى على مفكر منصف أو مؤرخ نزيه محايد ، خير مثال على ذلك.

أما الفصـل الثـانى فقـد تنـاولت فيه أدلة وجود الله عند فلاسفة الإسلام، والبرهنة على هـذا الوجـود، وذلك من خلال العديد من البراهين، ظهر فيها البعدان: البعد الدينى المسـتمد من القـرآن الكريم، والبعد الفلسفى المستمد من فلاسفة اليـونان.

والله فى الإسلام هو الخالق لكل شيء ، الذى لا يوجد شيء إلا بأمره، ولا يدوم إلا بحفظه، والذى يعلم كل شيء كبيراً كان أو صغيراً، والذى لا واسطة بينه وبين أحد من خلقه، فوجوده تعالى حقيقة لا ريب فيها، وأمر فطرى ليس فى حاجة إلى أدلة تثبت وجوده. فمنذ أن وجد الإنسان وجدت معه المعرفة بالله.

فمعرفة الله معرفة فطرية عند كل إنسان مثل الحقائق الرياضية، وفوق ذلك فإنها تأخذ مكاناً خاصاً منفصلاً بين المعارف الأولية لأنها أول كل المعارف وشرط لها.

والقرآن الكريم فيـه من الآيات الكثيـرة الدالة على وجود الله. مثل قـوله تعالى: ﴿ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله﴾. وقوله تعالى: ﴿ قالت رسلهم أفى الله شك فـاطر السمـوات والأرض ﴾. فالنظر فى ملكوت السمـوات والأرض والنظام المتمثل فى الكون، والذى يستحيل أن يكون بفعل المصادفة ، يستلزم حقاً وجود خالق أبدع ونظم. فالله هو الذى رفع السمـاء بغير عمـد، وألقى فى الأرض رواسى أن تميد، وزين السماء الدنيا بمصابيح، وخلق الإنسان وسخره فى الدنيا، وهذه المخلوقات جميعاً تتجه إليه بالتقديس والعبادة.

وقد قدم لنا فلاسفة الإسلام العديد من الأدلة على وجود الله منها: برهان الحدوث، وبرهان الواجب والممكن، وبرهان الحركة، وبرهان العناية الإلهية، وبرهان الاختراع، وبرهان الوحدة والكثرة، وبرهان المادة والصورة . وهى براهين يظهر فيها البعد الدينى المستمد من القرآن الكريم، والبعد الفلسفى ، وذلك من خلال تأثر فلاسفة الإسلام بالعديد من الأفكار العقلية الخالصة التى استقوها من فلاسفة اليونان.

وقد حرصت على بيان مدى الارتباط بين الحديث عن أدلة وجود الله، والبحث فى حدوث العالم وقدمه. فهناك من الفلاسفة من ربط بين القول بالحدوث وبين

القول بوجود الله بحيث إن التسليم بحدوث العالم يؤدى لا محالة إلى التسليم بوجود الله، والعكس عندهم صحيح أيضاً، أى أن التسليم بوجود علة خالقة للكون يؤدى إلى التسليم بحدوث العالم.

والقول بالقدم - فيما يرى فلاسفة الإسلام - فإنه يؤدى إلى القول بإله لهذا الكون سمائه وأرضه . والسبب الكامن وراء لجوء الفلاسفة إلى القول بتلك البراهين هو إقناع المنكر لهذا الوجود إقناعاً قائماً على العقل واستدلالاته.

أما الفصل الثالث فتناولت فيه النبوة عند فلاسفة الإسلام، ونظرية الإسلام فى الوحى وطرائقه سهلة واضحة ، فهناك ملك خاص هو جبريل عليه السلام، قادر على التشكل بأشكال مختلفة شأن الملائكة الآخرين، وكل وظيفته تتلخص فى أنه واسطة بين الله وأنبيائه. وعنه تلقى محمد صلى الله عليه وسلم كل الأوامر الدينية.

لم يتردد رجال الإسلام فى الصدر الأول مطلقاً فى التسليم بهذه الوسائل الخاصة بالوحى والإلهام. ولم يحاول واحد منهم أن يسأل عن النبوة فى سرها وأساسها ولا عن المعجزات فى عللها وأسبابها. غير أن هذا الإذعان لم يعد فى مأمن من الشكوك والأوهام، فقد اختلط المسلمون بعناصر أجنبية مختلفة نفثت فيهم كثيراً من سمومها، ولم تدع أصلاً من أصول دينهم إلا وضعته موضع النقد والتشكيك والتضليل، فالمزدكية والمانوية من الفرس، والسمنية وغيرها من براهمة الهند، والدهرية، أخذوا ينادون بالتناسخ وبإنكار النبوة والأنبياء ويرددون القول بأنه لا حاجة للبشر إلى الرسل.

أقول: إلى هنا والأمر ليس غريباً، ولكن الغريب أن نجد بين المسلمين من وقفوه أمثال ابن الراوندى وأبى بكر الرازى. ومن هنا كان فزع فلاسفة الإسلام إلى الحديث عن النبوة كمفهوم ضرورى للإنسانية جمعاء، أو كنموذج للإنسان الكامل فى هذه الحياة.

والكلام فى هذه النظرية على وجهين: الأول: وهو ضرورة الاعتقاد ببعثة الرسل إذ هذا الاعتقاد ركن أساسى من أركان الإيمان. إذ يجب على كل مؤمن ومؤمنة أن يعتقد فى أن الله أرسل رسلاً من البشر مبشرين بثوابه، ومنذرين بعقابه، قاموا بتبليغ أممهم ما أمرهم بتبليغه من تنزيه لذاته، وتبيين سلطانه القاهر فوق عباده، وتفصيل لأحكامه فى فضائل أعمال وصفات يطالبهم بها. (والثانى) أن يعتقد وجوب تصديقهم فى أنهم يبلغون ذلك عن الله، ووجوب الاقتداء بهم فى سيرهم، والائتمار بما أمروا به والكف عما نهوا عنه.

والنبى عند فلاسفة الإسلام هو ما انتهى إليه التفاضل فى الصور المادية ، يسود ويرأس جميع الأجناس التى فضلها، والمبلغ ما استفاد من الإفاضة المسماة وحياً على عبارة استصوبت ليحصل بآرائه صلاح العالم الحسى بالسياسة والعالم العقلى بالعلم.

أما كيفية تلقى الوحى والإلهامات فقد فسروا لنا ذلك عن طريق القوة المتخيلة التى تقبل الصور عن الملكوت أو العقل الفعال. سواء أثناء اليقظة أو فى حال النوم. وبهذه المخيلة يصل إلى ما يصل إليه من إدراكات وحقائق تظهر على صورة الوحى أو الرؤيا الصادقة، وليس الوحى شيئاً آخر سوى فيض من الله عن طريق العقل الفعال.

أما موقف الفلاسفة من المعجزة فقد قالوا بثلاثة أنواع من المعجزات ، وهى معجزات تحدث فى القوى الإنسانية غير العادية للأنبياء، وهذه الأنواع الثلاثة لا يرفضها الغزالى،بل اعتراض الغزالى على إنكار الفلاسفة لقلب العصا ثعباناً، وإحياء الموتى، ومعجزة إبراهيم عليه السلام. أما ابن رشد فيرد على ذلك بقوله: إن المتكلم مضطر أن يعترف بمعجزات الأنبياء كأسس ضرورية للاقتناع والاقتداء بها. فكون المعجزة خارقة للعادة معناه أنها مخالفة للسير الطبيعى المعروف فى إيجاد الحوادث، ومما جرت عليه عادة الله تعالى بحسب ما يظهر لنا فى إيجاد الكائنات وربط الأسباب والمسببات. وهذا لا يضر ولا يخرجه عن كونه ممكناً؛ لأن الذى ربط الأسباب والمسببات هو موجد الكائنات وخالقها ، فليس من الممتنع عليه أن يضع نواميس خاصة بخوارق العادات وإن كنا لا نعرفها.

فأصح المعجزات وأبينها - كما يذكر ابن رشد - هى كتاب الله العزيز الذى لم يكن كونه خارقاً عن طريق السماع كانقلاب العصا حية، وإنما ثبت كونه معجزاً بطريق الحس والاعتبار لكل إنسان وجد ويوجد إلى يوم القيامة. فالرسول لم يتحدَّ بما ظهر على يديه ﷺ من كرامات وخوارق أثناء أحواله، بل تحدى بالقرآن الكريم.

أما ما نسبه الغزالى إلى الفلاسفة - كما يقول ابن رشد- من الاعتراض على معجزة إبراهيم عليه السلام فشىء لم يقله إلا الزنادقة، كما أن الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدال فى مبادئ الشرائع.

أما الفصل الرابع والأخير فتناولت فيه تصنيف العلوم عند فلاسفة الإسلام. واهتمام المسلمين بالبحث فى مجال تصنيف العلوم إن دل على شىء فإنما يدلنا على جذور الاتجاه العلمى عندهم، وعلى حرصهم على إحياء الحركة العلمية، وعدم الإسراف فى الاهتمام بعلم من العلوم على حساب العلوم الأخرى. إننا نجدهم فى التصنيفات التى قدموها لنا يذكرون العلوم التجريبية والرياضية ،كما يذكرون علوم الدين واللغة وغيرها من العلوم.

ولا شك لدينا فى استفادة فلاسفة الإسلام من التصنيفات اليونانية السابقة عليهم، ولكن الخطأ كل الخطأ فى إرجاع تصنيفاتهم إلى المصدر الأجنبى فقط ، بل لابد أن نضع فى اعتبارنا وجود مصادر دينية إسلامية بارزة تقف جنباً إلى جنب مع استفادتهم من المصادر اليونانية. فالتصنيفات التى تركها لنا فلاسفة الإسلام تدلنا بغير شك على الثقافة الواسعة لديهم، كما تدلنا على غزارة الاطلاع سواء فى مجال الثقافة الدينية الإسلامية أم مجال الثقافات الأجنبية الأخرى، ومن بينها الفلسفة اليونانية. ومن هنا كان حرصنا على ذكر التصنيفات اليونانية، وبصفة خاصة التصنيف الأفلاطونى والتصنيف الأرسطى اللـذان كان لهما تأثير كبير على فلاسفة الإسلام.

وقد اهتم كثير من المفكرين المسلمين بالبحث فى مجال تصنيف العلوم، ولكننى سوف أقتصر هنا على محاولات الكندى والفارابى وابن سينا، وإذا كان الكندى لا تبلغ شهرته شهرة اللاحقين عليه أمثال الفارابى وابن سينا، إلا إننا لابد أن نضع فى

اعتبارنا أنه كان سابقاً عليهم فى اهتمامه بالبحث فى العديد من المجالات العلمية والدينية والفلسفية. لقد حاول الإحاطة بجميع المعارف الدينية وغير الدينية ، وذلك حتى يمكنه وضع أساس من جانبه لتصنيف العلوم.

وإذا كان الكندى وابن سينا قد تأثرا بسابقيهم من فلاسفة اليونان، واقتصرا على تقسيمهم التقليدى للفلسفة دون إدخال أى من العلوم الشرعية داخل التصانيف إلا أننا نجد الفارابى قد قدم «علم اللسان» على غيره من العلوم، إذ علم اللسان عند كل أمة يعد أداة لتصحيح ألفاظها وتقويم عباراتها، وهو علم لا يستغنى عنه فى دراسة أوائل صناعة المنطق، لذلك قدمه الفارابى على سائر العلوم ، فهو فى نظره «رئيس العلوم».

أضف إلى ذلك ما أضافه الفارابى من علوم أخرى اختصتها طبيعة المجتمع الإسلامى مثل علم الكلام وعلم الفقه. وضعها فى دائرة العلوم العملية إلى جوار الأخلاق، والسياسة، وتدبير المنزل. وهذه الإضافة الفارابية، هى إضافة كان يهدف بها إلى الوصول إلى نظريته فى الفيلسوف الكامل، والذى إذا تؤمل أمره على الإطلاق لم يكن بينه وبين الرئيس الأول فرق.

كل ذلك يجعلنا نقول أن للمسلمين إسهامات إيجابية وبناءة فى مجال تصنيف العلوم، فلم يكونوا مجرد متابعين للفكر اليونانى، بل أضافوا جوانب عديدة تمثل المصدر الدينى الإسلامى والحضارة الإسلامية، إذ نجد لديهم عناصر جديدة وأشياء متميزة لا نجدها عند السابقين عليهم.

والله ولى التوفيق

إبراهيم محمد إبراهيم صقر

الفصل الأول



العلاقة بين الفلسفة والدين
عند فلاسفة الإسلام

العلاقة بين الفلسفة والدين
عند فلاسفة الإسلام

أولاً: التمهيد

يعد موضوع العلاقة بين الفلسفة والدين من الموضوعات التى خاض فيها فلاسفة الإسلام. فالدارس للكتب التى تركها لنا هؤلاء الفلاسفة يجدهم قد اهتموا بالبحث فى هذا الموضوع، سواء من حيث التوفيق بصورته العامة، بمعنى الدفاع عن الاشتغال بالفلسفة وبيان أنها لا تتعارض مع الدين، أو من حيث المشكلات نفسها، بمعنى التقريب بين ما يذهبون إليه متأثرين بهذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة اليونان وبين ما أخبرنا به الدين.

فقد ذهب فلاسفة الإسلام إلى القول بأن غاية الدين تتشابه مع غاية الفلسفة من حيث إن كليهما يرمى إلى تحقيق السعادة عن طريق الاعتقاد الحق وعمل الحق وعمل الخير، لذلك حاول فلاسفة الإسلام التوفيق بينهما فى أسلوب ليس فيه عنف ولا نزوع إلى كبرياء . وإن كان بعضهم تتسم أساليبه بالعنف ومهاجمة رجال الدين. وكانت هذه المحاولة مناط الابتكار، أو معقد الطرافة فى الفلسفة الإسلامية. أما علماء الدين فقد نزعوا غير ذلك المنزع ، فهم فى أكثر الأمر خصوم للفلسفة فى غير هوادة ولا رفق ، وإن لم نجد عند بعضهم ممن تأثروا بالفلسفة تلك الجفوة التى نجدها فى أساليب المتأخرين من أمثال ابن الصلاح.

وقد بالغ أهل السنة فى خصومة الفلسفة حتى أصبحوا جميعا ينفرون من كل علم ينسب إلى الفلسفة أو يتصل بها، وليس أدل على ذلك مما ذكره ابن تيمية فى الجزء الأول من رسائله أن العلم هو ما كان موروثا عن نبى وكل ما سواه فهو علم لا ينفع أو ليس بعلم إن سمى به. ولذلك وصفوا علوم الأوائل- أى المعارف اليونانية- بأنها حكمة مشوبة بكفر؛ لأنها تؤدى إلى التعطيل ، أى تجريد ذات الله من كل صفة إيجابية، وبدا الاشتغال بها مسايرا للاستخفاف بالدين، وكل من عنى بهذه

العلوم دل بعنايته على أنه مغموز فى عقيدته، متهم فى دينه، وليس ينجيه من هذا الاتهام أن يكون ثقة فى العلوم الشرعية. بل إن مجرد الاتصال بهذه العلوم كفيل بأن يجنح صاحبه عن طريق الدين القويم، من أجل هذا كان أهل السنة ينصحون طلاب العلم بتجنب الاتصال بالمشتغلين بعلوم الأوائل ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا، وكان هؤلاء بدورهم يخفون اشتغالهم بالدراسات الفلسفية متى كانوا حريصين على سمعتهم أن تمس بسوء. لذلك كان طبيعيا أن تشيع الدعوة إلى تجنب الاطلاع على الكتب الفلسفية.

وقد كان من اليسير أن تحرق كتب الأوائل متى عثر عليها عند المشتغلين بها . وقد حدث هذا مع حفيد عبد القادر الجيلانى الصوفى المعروف وهو ركن الدين، ولما وجهوا الاتهام إليه زعم اتقاء لشرهم أنه نسخ هذه الكتب توطئة لتفنيدها والرد عليها . ولكن دفاعه لم يجد فتيلا فأوقدوا نارا عظيمة واعتلى السطح العلماء والقضاة وجمهور غفير من الناس ثم ألقيت الكتب من فوق سطح المسجد فى النار ، ونهض أحدهم بتعريف الحاضرين بهذه الكتب كتاباً كتاباً وهو يقول: العنوا من كتب هذه الكتب ومن آمن بما فيها»[١] .

وإذا كان أهل السنة قد حذروا من خطر العلوم اليونانية على الدين فقد حاربوا المنطق اليونانى من غير رفق ولا هوادة؛ لأن طرق البرهان الأرسطية كانت خطرا على صحة العقائد الدينية، ومن هنا ذهب غير المثقفين إلى القول بأن «من تمنطق فقد تزندق» وبالرغم من ذلك كان هناك بعض أئمة رجال الدين قد حسن ظنهم بالاشتغال بالمنطق وأنهم قد انتفعوا به فى خدمة الكلام والدراسات الدينية، من أمثال الغزالى الذى وصل إلى ما وصل إليه من منزلة بفضل دراسته للفلسفة والمنطق، ولكنه لم يرد أن يعرف عليه ذلك وهو العدو للفلسفة والمنطق؛ لذلك عمد إلى إخفاء اسم المنطق من عناوين كتبه تحت أسماء غير معلنة أو صريحة مثل «معيار العلم» أو «محك النظر» مما يدل دلالة قاطعة على مدى أهمية تلك العلوم للمباحث الدينية[٢] .

---

(١) د. توفيق الطويل- قصة النزاع بين الفلسفة والدين- ص١٠٧-١٠٨.

(٢) نفس المصدر السابق- ص١٠٩.

أولاً : موقف فلاسفة الإسلام من التوفيق

لعل من أهم الركائز التى ارتكز عليها معظم فلاسفة الإسلام ، بل إن شئنا الحقيقة قلنا هى الركيزة الأساسية ، هى دعوة القرآن الكريم للتفكير والاعتبار والنظر. فلا أحد يستطيع أن ينكر ما فى القرآن من ضروب الاستدلال القائم على البحث عن العلل على قواعد الفكر الملزمة، ومن التنبيه المستمر على النظر العقلى فى الكون والتأمل لما فيه، وعلى التدبر فى بناء العوالم وتوقف بعضها على بعض. ومن إشارات كونية ونفسية من شأنها أن توصل بالضرورة العقلية إلى الغاية منه ، وهى إنشاء وجهة نظر عن الذات الإلهية وعن الإنسان وعن الكون والحياة، والقرآن يشير فى مواضع كثيرة إلى أن الدعوة الدينية «تذكرة» ،هى تنبيه وإيقاظ للعقل لكى ينظر فى الكون ويؤمن بموجده على سبيل الاستدلال العقلى من الأثر على المؤثر ومن الإتقان والنظام والتدبير على المنظم المدبر المتقن،وذلك بالتأمل فى الكون والإنسان وما يؤدى إليه من معارف[1]. وهذه الآيات مثل قوله تعالى :﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ﴾[2] ﴿أَفِي اللهِ شَكٌّ

---

(١) دى بور– تاريخ الفلسفة فى الإسلام– ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريدة– القاهرة ١٩٥٤– ص٧٠.

(٢) سورة الحشر: آية ٢ . ويعترض د. محمد يوسف موسى على الاستدلال بهذه الآية لوجوب استعمال البرهان المنطقى أو القياس الفلسفى موضحا أن المعنى الذى ذكره ابن رشد لكلمة «اعتبروا» وإن كان أحد معانيها إلا أنه يرى أنه غير مراد فى الموضع الذى جاءت به الآية فيه إذا راعينا السياق فالمعنى المراد هو اتعظوا أيها العقلاء ذوى البصيرة مما حصل لليهود الذين ناصبوا الرسول ﷺ والمسلمين العداء وظنوا أن حصونهم مانعتهم مما يريد الله لهم ولكن الله أوقع الرعب فى قلوبهم وجعل بينهم الفشل حتى استسلموا للنبى وانتهى أمرهم بإجلائهم إلى الشام. (بين الدين والفلسفة ص٢١–٢٢). وإذا كانت هذه الآية لم تصلح دليلا على ما يرى سيادته فهناك الكثير من الآيات التى ذكرها لنا ابن رشد دلل بها على وجوب القياس العقلى واستعماله. قال تعالى: ﴿ قل انظروا ماذا فى السموات والأرض﴾ وقوله تعالى: ﴿ هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾ وقوله تعالى: ﴿يؤتى الحكمة من يشاء﴾ فاعتراض د. محمد يوسف موسى اعتراض جانبه الصواب وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار ، أن البرهان االعقلى هو أحد معانى كلمة الاعتبار وأن الاعتبار لا يكون إلا بالقياس العقلى إذ هو ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه.

(١) سورة إبراهيم آية ١٠. (٢) سورة آل عمران آية ١٩١.

فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ ﴾(١) ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ ﴾(٢) ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾(٣) ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ ﴾(٤) ﴿أَفَلا يَنظُرُونَ إِلَي الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ (١٧) وَإِلَي السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴾(٥).

وانطلاقا من تلك الركيزة أخذ فلاسفة الإسلام يوضحون للناس كافة ولرجال الدين خاصة مدى أهمية وقيمة الفكر الفلسفى القادم إليهم من فلاسفة اليونان؛ لذلك وجدنا الكندى يدافع عن اشتغاله بالفلسفة ضد علماء الدين موجها إليهم تهما خطيرة تتلخص فى أنهم لا يتبعون الحق، وأنهم ضيقو الفهم، وأن الحسد يأكل قلوبهم، وأنهم إنما يدافعون عن كراسيهم المزورة عند أصحاب السلطان، وأنهم بذلك يتاجرون بالدين. يقول الكندى: «يحسن بنا إذا كنا حراصا على تتميم نوعنا أن نلزم فى كتابنا هذا عاداتنا فى جميع موضوعاتنا من إحضار ما قال القدماء فى ذلك قولا تاما على أقصر سبله وأسهلها مع تتميم ما لم يستوفوه مع اتخاذ الحيطة بعدم الاتساع فى القول توقيا لسوء تأويل كثير من المتسمين بالنظر فى دهرنا من أهل الغربة عن الحق، وإن تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق، لضيق فطنهم عن أساليب الحق، وقلة معرفتهم بما يستحق ذو الجلالة فى الرأى والاجتهاد فى الأنفاع العامة الكل الشاملة لهم. ولدرانة الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية، والحاجب بسدف سجوفه أبصار فكرهم عن نور الحق، ووضعهم ذوى الفضائل الإنسانية التى قصروا على نيلها، وكانوا منها فى الأطراف الشاسعة لموضوع الأعداد الحربية الواترة، ذبا عن كراسيهم

(١) سورة إبراهيم آية ١٠.

(٢) سورة آل عمران آية ١٩١.

(٣) سورة البقرة آية ١٦٢.

(٤) سورة الاعراف آية ١٨٥.

(٥) سورة الغاشية آية ١٧-١٨.

المزورة التى نصبوها عن غير استحقاق، بل للترؤس والتجارة بالدين وهم عدماء الدين)[1].

فرجال الدين- كما صورهم الكندى- يتاجرون بالدين، ومن يتجر بشىء باعه، ومن باع شيئا لم يكن له، فمن يتجر بالدين لم يكن له دين. ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه والبعد عن كل ضار والاحتراس منه. واقتناء هذه جميعا هو الذى أتت به الرسل الصادقة صلوات الله عليهم. إنما أتت بالأقدار بربوبية الله وحده، وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده، وترك الرذائل المضادة للفضائل فى ذواتها وإيثارها، فواجب إذن التمسك بهذه القنية النفسية عند ذوى الحق، وأن نسعى فى طلبها بغاية جهدنا لما قدمنا[2].

ولذلك ينبغى علينا مدح المشتغلين بالعلوم الفلسفية لا ذمهم؛ لأنهم أشركونا فى ثمار فكرهم، وسهلوا لنا المطالب الخفية الحقية، وأفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق، فلولاهم لما اجتمع لدينا الأوائل الحقية التى بها توصلنا إلى مطلوباتنا الحقية وذلك على الرغم من شدة البحث.

وإذا قيل: إن الفلسفة قد أتت لنا من بلاد غريبة عنا أى من بلاد اليونان. والباحثون فيها فلاسفة وثنيون، وأنه يجب لذلك الابتعاد عنها، يرد الكندى على ذلك بقوله: «وينبغى لنا ألا نستحى من الاستحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا فإنه لا شىء أولى بطلب الحق من الحق. وليس يبخس الحق، ولا يصغر بقائله ولا بالآتى به. ولا أحد بخس الحق بل كل يشرفه الحق»[3].

---

(١) الكندى- كتاب إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى- تحقيق د. أحمد فؤاد الأهوانى، بيروت ١٩٤٢- ص٩٠.

(٢) نفس المصدر السابق- ص٩٠.

(٣) نفس المصدر السابق- ص٨٩.

فالكندى هنا يدعو إلى البحث عن الحقيقة بصرف النظر عن كونها عربية أو يونانية؛ لذلك كان من أوجه الحق ألا نذم أحد من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزلية فكيف بالذين هم أكثر أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجدية. فهم وإن قصروا عن بعض الحق فقد كانوا أنسابا وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم التى صارت لنا سبلا وآلات مؤدية إلى علم كثير مما قصروا عن نيل حقيقته[1].

فقيمة هذا الفكر وأهميته ليست وقفا على المدافعين عنه والمؤيدين له، بل على المضادين المعارضين له أيضا. وذلك أنهم لا يخلون من أن يقولوا: إن اقتناءها يجب أو لا يجب. فإن قالوا: إنه يجب وجب طلبها عليهم. وإن قالوا: إنها لا تجب وجب عليهم أن يحصروا علة ذلك، وأن يعطوا على ذلك برهانا ، وإعطاء البرهان والعلة من قنية علم الأشياء بحقائقها، فواجب إذن طلب هذه القنية بألسنتهم والتمسك بها اضطرارا عليهم[2] ، وهذا ما يعترف به الغزالى- أحد خصوم الفلسفة- فهو يقول فى كتابه المنقذ من الضلال: «وعلمت يقينا أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم، من لا يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوى أعلمهم فى أصل ذلك العلم ثم يزيد عليه ويجاوز درجته فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وعائلة. وإذ ذاك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساد حقا»[3] فالفلسفة إذن- فى نظر الغزالى - ليست ضرورية فقط للمعترف بها بل للمنكر لها أيضا. إذ عليهم أيضا دراسة الفلسفة واقتناؤها لأنهم بدونها لن يستطيعوا الوصول إلى حقائق الأشياء. إذ الفلسفة هى علم الأشياء بحقائقها. إذ ما يلزمهم من حجج وأدلة وبراهين لن يستطيعوا الوصول إليه إلا إذا درسوا الفلسفة ليقدموا البرهان والدليل على دعواهم. وليس لقائل أن يقول: إن هذا النوع من النظر فى القياس العقلى بدعة، إذ لم يكن فى الصدر الأول. فإن النظر أيضا فى القياس الفقهى، وأنواعه، هو شىء استنبط بعد الصدر الأول وليس يرى أنه بدعة فكذلك يجب أن يعتقد فى النظر العقلى. ولذلك فالأفضل والأمر الضرورى لمن أراد

---

(١) الكندى- كتاب إلى المعتصم بالله- ص٨٠.

(٢) نفس المصدر السابق- ص٨٢- ٨٣.

(٣) الغزالى- المنقذ من الضلال- ص١٨.

أن يعلم الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان أن يتقدم أولا فيعلم أنواع البراهين وشروطها، وبماذا يخالف القياس البرهانى القياس الجدلى والقياس الخطابى والقياس المغالطى. وقبل ذلك كله لابد أن يعرف ما هو القياس المطلق وكم أنواعه. وما منها قياس وما منها ليس بقياس، وذلك لا يمكن أيضاً إلا ويتقدم فيعرف قبل ذلك أجزاء القياس التى منها تركبت، أعنى المقدمات وأنواعها.

وإذا كان هنا من تقدم بفحص عن القياس العقلى- المنطق الأرسطى- فإنه يلزم المتأخر الاستعانة بالمتقدم. وذلك لأنه أمر عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس ومن تلقائه وابتداء على جميع ما يحتاج إليه من ذلك. يقول ابن رشد: «إن كان غيرنا قد فحص عن ذلك فبين أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا فى ذلك»[1] .

فإذا كان كل ما يحتاج إليه من النظر فى أمر المقاييس العقلية قد فحص عند القدماء أتم فحص، فينبغى أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم، فننظر فيما قالوه من ذلك، فإن كان كله صوابا قبلناه منهم وشكرناهم عليه، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم عليه[2] .

وإذا كانت شريعتنا قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث عم التصديق بها كل إنسان. فهى كما يقول ابن رشد: «أصناف الدلائل الثلاث التى لا يعرى أحد من الناس عن وقوع التصديق له من قبلها بالذى كلف معرفته، أعنى الدلائل الخطابية والجدلية والبرهانية» . وهذه الطرق الثلاث هى الطرق التى ثبتت فى الكتاب العزيز. فالكتاب العزيز إذا تؤمل وجدت فيه هذه الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس، وهى الطرق المشتركة ليتعلم أكثر الناس، والخاصة، وإذا تؤمل فيها ظهر أنه ليس يلقى طرق مشتركة لتعليم الجمهور أفضل من الطرق المذكورة فيه[3] ، فالنظر فى كتب القدماء

---

(١) ابن رشد- فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ص٢٦.

(٢) نفس المصدر السابق ص٢٦. (٣) نفس المصدر السابق ص٦٤.

واجب بالشرع، إذ كان مغزاهم فى كتبهم ومقصدهم هو المقصود الذى حثنا عليه الشرع وهو تعليم العلم بالحق والعمل بالحق[1]، والتعليم تصور وتصديق والتصديق لا يكون إلا بالطرق الثلاث، أقصد بالبرهانية والجدلية والخطابية. بيد أن طباع الناس متفاضلة«فمنهم من يصدق بالبرهان. ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان إذ ليس فى طباعه أكثر من ذلك. ومنهم من يصدق بالأقوال الخطابية تصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية».

وهذا يقوم على نظرية المعرفة، إذ هناك ثلاثة أنواع من المعرفة: خطابية وجدلية وبرهانية. وكل نوع من هذه الأنواع يناسب طائفة من الناس. ففريق البرهان يعتمد على الأدلة البرهانية، وهذه الأدلة تبدأ من المبادئ الأولية للعقل، وهى واضحة بذاتها، ويستنتج منها بسلسلة من القياس الدقيقة المرتبطة بعضها ببعض ارتباطا وثيقا نتائج تشترك فى الوضوح والبداهة، وفى يقين المقدمات.

وفريق الجدل يعتمد على الأدلة الجدلية. وهذه الأدلة مساوية فى دقة صورتها للأدلة البرهانية، لكن مقدماتها ليست بديهية بإطلاق، بل راجحة قليلاً أو كثيراً. وفريق الخطابة يعتمد على الأدلة الخطابية التى تقوم على العاطفة أكثر من قيامها على العقل[2].

ولابد من مجاوزة التصديقات الخطابية والجدلية للوصول إلى البرهان. إذ الفلسفة الحقيقية تنظر فى الموجود نظراً برهانياً، والجدلية نظراً مشهوراً. والفيلسوف قصده معرفة

---

(١) يقصد ابن رشد بالعلم الحق هو معرفة الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات على ما هى عليه، وبخاصة الشريفة منها ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروى. والعمل الحق هو امتثال الأفعال التى تفيد السعادة، وتجنب الأفعال التى تفيد الشقاء. والمعرفة بهذه الأفعال هى التى تسمى العلم العملى. وهى تنقسم قسمين: أحدهما أفعال ظاهرة بدنية والعلم بهذه هو الذى يسمى الفقه. والقسم الثانى أفعال نفسانية، مثل الشكر والصبر وغير ذلك من الأخلاق التى دعا إليها الشرع أو نهى عنها والعلم بهذه هو الذى يسمى الزهد وعلوم الآخرة. المصدر السابق ص٧٠.

(٢) ليون جونيه- المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية- ترجمة د. محمد يوسف موسى ص١٨٣-١٨٤.

الحق فقط، وإذا كان الجدلى يعلم ما يعلم الفيلسوف، إلا أن أحدهما يعلم بالبرهان، والآخر بالشهرة.

ولذلك فإنه لما كانت شريعتنا هذه الإلهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث عم التصديق كل إنسان. وذلك صريح فى قوله تعالى: ﴿ ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة، وجادلهم بالتى هى أحسن﴾ (1).

أما الجاحد لأمثال هذه الأشياء فهو كافر ومعاند بلسانه دون قلبه، أو بغفلته عن التعرض إلى معرفة دليلها بأى من الطرق الثلاث. يقول ابن رشد: «وإذا كان هناك من ضل نظرهم فيها من قبل وذلك من قبل نقض فطرته، أو سوء ترتيب نظره فيها أو من غلبة شهواته عليه أو أنه لم يجد معلما يرشده إلى فهم ما فيها أو من قبل اجتماع هذه الأسباب فيه أو أكثر من واحد أن نمنعها عن الذى هو أهل النظر فيها». (2) ويضرب ابن رشد على ذلك مثالا: إن مثل من منع النظر فى كتب الحكمة من هو أهل لها، من أجل أن قوما من أراذل الناس قد يظن بهم أنهم ضلوا من قبل نظرهم فيها مثل من منع العطشان شرب الماء البارد العذب حتى مات من العطش لأن قوما شرقوا به فماتوا، فإن الموت من الماء بالشرق أمر عارض، وعن العطش أمر ذاتى وضرورى. فالنظر البرهانى لا يؤدى إلى مخالفة ماورد به الشرع إذ الحق لا يضاد الحق بل يوافقه.

وهب أنهم أخطأوا فى شىء، فليس من الواجب أن ينكر فضلهم فى النظر، وما رضوا به عقولنا، ولو لم يكن لهم إلا صناعة المنطق لكان واجبا عليه - يقصد الغزالى- وعلى جميع من عرف مقدار هذه الصناعة شكرهم عليها، وهو معترف بهذا المعنى وداع إليه. وقد وضع فيها التأليف، يقول ابن رشد: «إنه لا سبيل إلى أن يعلم أحد الحق إلا من هذه الصناعة، وقد بلغ به- أى الغزالى-

---

(1) سورة النحل- آية 125.

(2) د. عاطف العراقى- النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص276.

الغـلـو منها إلى أن استخرجها من كتاب الله تبارك وتعالى»[1] ثم يقول أيضا متعجبا: «أفيجوز لمن استفاد من كتبهم وتعاليمهم مقدار ما استفاد هو- أى الغزالى- منها حتى فاق أهل زمانه وعظم فى ملة الإسلام صيته وذكره، أن يقول فيهم هذا القول، وأن يصرح بذمهم على الإطلاق وذم علومهم»[2].

أما ابن طفيل فلم ينشغل مثل الكندى وابن رشد بالدفاع عن الفلسفة، مستشهدا بدعوة القرآن الكريم إلى التفكير والنظر والاعتبار، بل نجده ومنذ البداية يتخذ طريقا آخر وهو طريق العقل، جعله ركيزته الأولى وكأنه أراد أن يقول: إن استعمال العقل مما يتفق عليه الجميع ولا يختلف عليه أحد، وبالتالى فلا حاجة لبيان ذلك عن طريق بيان عدم الاعتراض بينه وبين الدين، بل ولا حاجة لبيان دعوة الدين إلى التفكير والنظر والاعتبار، بل وفى نفس الوقت نأى بنفسه بعيداً عن سلطة رجال الدين وعن الأخطار التى يمكن أن يتعرض لها.

وهذا واضح منذ البداية «فحى بن يقظان» يعيش منعزلا فى جزيرته، بعيدا تماما عن الاجتماع البشرى، لا يدرك أن هناك ملة من الملل الصحيحة المأخوذة عن بعض الأنبياء المتقدمين قد انتقلت إلى جزيرته، لغته لغة الحيوان، ليس له مرشد، وبرغم ذلك أقصد برغم كل الظروف التى أحكمها ابن طفيل حول شخصية «حى بن يقظان». إلا أنه بعقله قادر على الوصول إلى الحقائق ، بل أكثر من ذلك أن الحقائق التى توصل إليها- كما سوف تعرف بعد ذلك- لا تختلف عما ورد فى الشريعة.

فابن طفيل أوضح بجلاء أن ما توصل إليه «حى بن يقظان» بمفرده عن طريق التفكير والتأمل فى جزيرته التى عاش فيها بمفرده متوحداً لا يخالف الدين. وذلك من خلال لقاء بين «حى بن يقظان» ممثلا للطريق العقلى، و«آبسال» ممثلا للطريق الدينى، معتبراً الحوار الذى جرى بينهما هو حوار بين فيلسوف ورجل دين.

---

(١) ابن رشد- فصل المقال ص٣٠.

(٢) ابن رشد- تهافت- ص٥٤٦.

ففى إحدى الجزر- كما يصور لنا ابن طفيل- انتقلت إليها ملة من الملل الصحيحة عن بعض الأنبياء المتقدمين، وحمل الملك الناس على اتباع تلك الملة. نشأ فتيان من أهل الفضل والرغبة فى الخير ، أحدهما يسمى آبسال والآخر يدعى بسلامان. أما آبسال فقد كان أشد تمسكا بالتأويل ومنقبا عن المعنى الباطنى لا الظاهرى باحثا عن المعانى الروحانية، وذلك على العكس من سلامان الذى كان أكثر احتفاظا وتمسكا بالظاهر، ومبتعدا بذلك عن التأويل والتأمل، وكلاهما مجد فى الأعمال الظاهرة ومحاسبة النفس ومجاهدة الهوى. ولكن الخلاف بينهما كان سببا فى رحيل آبسال إلى الجزيرة التى نشأ بها «حى بن يقظان» واعتزال الناس طوال أوما بقى من العمر تاركا صاحبه سلامان[(١)] .

وقد ظل آبسال بتلك الجزيرة يعبد الله ويعظمه ويقدسه ويفكر فى أسمائه الحسنى وصفاته، دون أن يشغله عن ذلك شاغل. وقد ظل على تلك الحال مدة وهو فى أتم غبطة وسعادة، وأعظم أنس بمناجاة ربه، وخاصة أنه كان كل يوم يشاهد من الألطاف الإلهية ما ييسر له معيشته، ويثبت يقينه، ويقوى اعتقاده بالله تعالى[(٢)] .

أما.. «حى بن يقظان» فهو فى تلك المدة أيضا شديد الاستغراق فى مقاماته الكريمة، وكان لا يترك المغارة التى يعيش فيها إلا مرة واحدة فى الأسبوع لتناول غذائه، ولذلك لم يعثر عليه آبسال أول وهلة. بل كان يطوف بأرجاء الجزيرة ولا يرى أحداً من الآدميين ولا أثراً يدل على وجود أناس. إذ إن ذلك يتفق مع حياة العزلة والانفراد، حتى خرج يوما للبحث عن غذاء له، وحينئذ أبصر كل منهما الآخر. ولكن آبسال ولى هاربا، حتى لا يشغله ذلك عن الملة وانقطاعه للعبادة، ولكن «حيا» أخذ فى اقتفاء أثره بدافع البحث عن حقائق الأشياء وحب الاستطلاع[(٣)] .

---

(١) ابن طفيل- قصة حى بن يقظان- ص١٢٤ .

(٢) د. عاطف العراقى- الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل- دار المعارف بمصر سنة ١٩٨١-ص١٧٣ .

(٣) نفس المصدر السابق- ص١٧٣ .

ولما تأكد آبسال من تباعد «حي بن يقظان» شرع في الصلاة والقراءة والدعاء والبكاء والتضرع والتواجد، حتى شغله ذلك عن كل شيء، في الوقت نفسه كان «حي» يقترب منه قليلا حتى دنا منه، بحيث يسمع قراءته وتسبيحه وبكاءه، ويشاهد خضوعه، فسمع صوتا حسنا، وحروفا منظمة لم يعهد مثلها في شيء من أصناف الحيوانات، وبحرص من «حي» ، وبدافع من حب الاستطلاع أراد «حي بن يقطان» أن يعرف حقيقة ما عند آبسال. وبعد محاولات عديدة اطمأن كل منهما للآخر، إذ تأكد آبسال رغم أصوات حي التي تشبه أصوات الحيوانات، أنه لا يريد به سوءاً، ولكنه لم يستطع التفاهم معه نظراً لأن «حياً» لم يتعلم إلا لغة الحيوانات.

ونظرا لذلك بدأ آبسال في تعليمه حتى أتم تعليمه في أقرب مدة، وأصبح التفاهم بينهما ممكنا. وبذلك خرج «حي» ولأول مرة من حياته التي خالط فيها الحيوانات إلى مخالطة البشر . ثم بدأ آبسال التساؤل عن شأنه ومن أين صار إلى تلك الجزيرة. فأعلمه «حي بن يقظان» أنه لا يدري لنفسه ابتداء، ولا أبا ولا أما أكثر من الظبية التي ربته، ووصف له شأنه كله، وكيف ترقى بالمعرفة حتى انتهى إلى درجة الوصول[1] . فلما سمع آبسال وصف تلك الحقائق والذوات المفارقة لعالم الحس، العارفة بذات الحق عز وجل، ووصف له ذات الحق تعالى وجل بأوصافه الحسنى، ووصف له ما أمكنه وصفه مما شاهد عند الوصول من لذات الواصلين وآلام المحجوبين، لم يشك آبسال في أن جميع الأشياء التي وردت في شريعته من أمر الله عز وجل، وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وجنته وناره، هي أمثلة لما شاهده حي بن يقظان. فانفتح بصر قلبه، وانقدحت نار خاطره، وتطابق عنده المعقول والمنقول، وقربت عليه طرق التأويل، ولم يبق عليه مشكل في الشرع إلا تبين له، ولا مغلق إلا انفتح له، ولاغامض إلا اتضح، وصار من أولي الالباب[2] . فكل من «حي بن يقظان» و«آبسال» لم يكن كل واحد منهما عالما بما لدى الآخر من حقائق، فحي لم يعلم أن هناك دينا ولا يعلم بالتالي

---

(١) ابن طفيل- حي بن يقظان ص١٢٥ .

(٢) نفس المصدر السابق ص١٢٦ .

ما ورد فيه، ولكن عندما عرض عليه آبسال ما ورد فى الشريعة، عرف مدى التطابق بينه وبين حقائقه. ونفس الموقف تكرر مرة أخرى، ولكن بالعكس، أقصد عندما عرض حى حقائقه التى وصل إليها فى عزلته على آبسال، علم آبسال مدى مطابقتها لما ورد فى الشريعة. وهكذا انتهى كل منهما إلى التطابق بين الحقائق التى وصل إليها «حى بن يقظان» ، وبين ما ورد فى الشريعة، فالشريعة والعقل متطابقان.

يتضح لنا من هذا العرض مدى المكانة التى يحتلها العقل عند ابن طفيل، وهى مرتبة لم يبلغها عند سابقيه من الفلاسفة، وربما اللاحقين. فالمعرفة العقلية أعلى من الدينية، وهذا ما يتضح لنا من خلال هذا النص. يقول ابن طفيل: «وعند ذلك نظر- أى آبسال- إلى «حى بن يقظان» نظرة تعظيم واحترام وتحقق عنده أنه من أولياء الله الذين لا خوف عليهم ولاهم يحزنون، فالتزم خدمته والاقتداء به والأخذ بإشاراته فيما تعارض عنده من الأعمال الشرعية التى كان قد تعلمها فى ملته، قبل أن يصل إلى تلك الجزيرة التى قابل فيها «حى بن يقظان» [1].

وإذا كان فلاسفة الإسلام قد حاولوا بيان ضرورة تعلم الفلسفة، وأنها لا تتعارض مع الدين، إلا أنهم لم يتساهلوا مع الفلسفة إلى الحد الذى يؤدى بهم إلى التنازل عن الوحى أو النبوة. فالكندى ميز بين علوم الأنبياء وعلوم الفلاسفة، ليحفظ للدين ماله من تفوق فى مجال الإخبار عن الحقائق التى تفوق العقل، والتى لا يستطيع العقل الوصول إلى حقيقتها، والتحدث عنها. وليس أدل على ذلك من التفرقة التى أبرزها فى «رسالته فى كمية كتب أرسطوطاليس» بين طريق الأنبياء وطريق الفلاسفة. فعلم الأنبياء صلوات الله عليهم الذين خصهم الله جل وتعالى علوا كبيراً، بلا طلب ولا تكلف ولا بحث ولا بحيلة بالرياضيات والمنطق ولا بزمان، بل مع إرادته، جل وتعالى، بتطهير أنفسهم وإنارتها للحق بتأييده وتسديده وإلهامه ورسالاته، فإن هذا العلم خاصة للرسل، صلوات الله عليهم، دون البشر، وأحد خوالجهم العجيبة، أعنى آياتهم الفاصلة

---

(١) نفس المصدر السابق ص١٢٦.

لهم من غيرهم من البشر؛ إذ لا سبيل لغير الرسل من البشر إلى العلم الخطير، من علم الجواهر الثوانى الخفية» [1] فالعقول تستيقن أن ذلك من عند الله، جل وتعالى! إذ هو موجود عندما يعجز البشر بطبعها عن مثله. فإن ذلك فوق الطبع وجبلها، فتخضع له بالطاعة والانقياد وتنعقد فطرها فيه على التصديق بما أتى به الرسل عليهم السلام [2].

وليس أدل على ذلك من تدبر المتدبر فى جوابات الرسل فيما سئلوا عنه من الأمور الخفية الحقية. التى إذا قصد الفيلسوف الجواب فيها بجهد حيلته التى أكسبته علمها، لطول الدؤوب في البحث والتروض، ما نجده أتى بمثلها فى الوجازة والبيان وقرب السبيل والإحاطة بالمطلوب، كجواب النبى ﷺ فيما سأله فيه المشركون: يا محمد «من يحيى العظام وهى رميم؟» فأوحى إليه الواحد الحق، جل ثناؤه: ﴿ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾ الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الأَخْضَرِ نَاراً فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ ﴿٨٠﴾ أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلاَّقُ الْعَلِيمُ ﴿٨١﴾ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾ [3] فأى دليل فى العقول النيرة الصافية أبين وأوجز من أنه إذا كانت العظام، بل إن لم تكن، فممكن إذا بطلت، بعد أن كانت، وصارت رميما، أن تكون أيضاً . فإن جمع المتفرق أسهل من إبداعه، فأما عند باريهم فواحد، لا أشد ولا أضعف، فإن القوة التى أبدعت ممكن أن تنشىء ما أدثرت، وكونها بعد أن لم تكن موجودة للحس، فضلا عن العقل، فإن السائل عن هذه المسألة الكافر بقدرة الله، جل وتعالى، مقر أنه كان بعد أن لم يكن،وعظمه لم يكن هو معدوم ، فعظمه كان اضطراراً ، بعد أن لم يكن ، فإعادتها وإحياؤها كذلك أيضا. فإنها موجودة حية بعد أن لم تكن حية، فممكن أيضاً أن تصير حية بعد إذ هى لا حية [4].

(١) الكندى- رسائل الكندى- رسالة فى كمية كتب أرسطو. تحقيق د. محمد عبد الهادى ابو ريده ص٣٧٣.

(٢) نفس المصدر السابق ص٣٧٣.

(٣) سورة يس آية ٧٨- ٨١.

(٤) الكندى- رسالة فى كمية كتب أرسطو ص٣٧٤.

ولتوضيح كون الشيء من نقيضه موجود، قوله تعالي: ﴿الَّذي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجرِ الأخضَرِ ناراً فإذا أنْتم منْه توقدون﴾[1] فجعل من لا نار ناراً، أو من لا حار حاراً، فإذن الشيء يكون من نقيضه اضطراراً، فإن الحادث، إن لم يكن يحدث من غير نقيضه ، وليس بين النقيضين واسطة ، أعني بالنقيض «هو» و «لا هو» . فالشيء إذن يحدث من ذاته، فذاته ثابتة أبداً لا أولية لها، لأنه إن كان اليابس ليس من لا نار فهو إذن من نار ، فإن كانت النار من نار، والنار من نار ، فلابد أن يكون سرمداً أبداً نار من نار، ونار من نار، فالنار إذن أبداً موجودة، لم تكن حال ، وهي ليس ؛ فإذن لم تكن نار بعد أن لم تكن ؛ والنيران موجودة بعد أن لم تكن، ودائرة بعد أن كانت، فلم يبق إلا أن تكون النار من لا نار، وكل كائن من غير ذاته كان، فكل ما هو كائن مكون من «لا هو». قال تعالي ﴿أوليس الَّذي خلق السموات والأرض بقادر علي أنْ يخْلُق مِثْلَهم﴾، ثم قال، لما وجب من ذلك ﴿بلي وهو الخلاَّق العظيم﴾[2] .

ويعقب الكندي علي ذلك بقوله: فأي بشر يقدر بفلسفة البشر أن يجمع في قول بقدر حروف هذه الآيات ما جمع الله، جل وتعالي، إلي رسوله ﷺ فيها من إيضاح أن العظام تحيا بعد أن تصير رميما، وأن قدرته تخلق مثل السموات والأرض، وأن الشيء يكون من نقيضه، كلت عن مثل ذلك الألسن المنطقية المتخيلة، وقصرت عن مثله نهايات البشر، وحجبت عنه العقول الجزئية[3] .

وابن رشد أيضاً بالرغم من إقراره لمبدأ التأويل واعترافه بالطريق البرهاني، إلا أنه وضع مثل الكندي تفرقة بين الحكيم والنبي أو بين طريق العقل وطريق الوحي يقول ابن رشد: «ولم تزل الحكمة أمراً موجوداً في أهل الوحي، وهم الأنبياء عليهم السلام، لذلك أصدق كل قضية هي أن: كل نبي حكيم، وليس كل حكيم نبيّا. ولكنهم العلماء الذين قيل فيهم: إنهم «ورثة الأنبياء» فإذا كانت الصنائع البرهانية في مبادئها المصادرات، والأصول الموضوعة، فكم بالحري يجب أن يكون ذلك في الشرائع المأخوذة من الوحي والعقل. وكل شريعة انت بالوحي، فالعقل يخالطها. ومن سلم أنه يمكن أن تكون ههنا شريعة بالعقل فقط، فإنه يلزم ضرورة أن

---

(١) سورة يس آية ٧٦.
(٢) سورة يس آية ٨٠.
(٣) الكندى – رسالة كمية كتب أرسطو ص٢٧٦.

تكون أنقص من الشرائع التى استنبطت بالعقل والوحى.[1] فالفلسفة- تفحص عن كل ما جاء به الشرع، فإن أدركته استوى الإدراكان، وكان ذلك أتم فى المعرفة. وإن لم تدركه أعلمت بقصور العقل الإنسانى عنه وإن يدركه الشرع فقط»[2].

ولما كان الشرع ينقسم إلى: ظاهر، وباطن، والظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعانى، والباطن هو تلك المعانى التى لا تتجلى إلا لأهل البرهان، والسبب فى ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف الناس وتباين قرائحهم فى التصديق، والسبب فى ورود الظواهر المتعارضة فيه، هو تنبيه الراسخين فى العلم على التأويل الجامع بينها[3]. وإلى هذا المعنى وردت الإشارة بقوله تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴾[4].

فالأشياء التى لخفائها لا تعلم إلا بالبرهان، فقد تلطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان، بأن ضرب لهم أمثالها وأشباهها، ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال، إذ كانت تلك الأمثال يمكن أن يقع التصديق بها بالأدلة المشتركة للجميع أعنى الجدلية والخطابية[5].

والظاهر من الشرع إذا ما خالف البرهان وجب تأويله على قانون التأويل العربى[6] وهذه القضية فيما يقول ابن رشد «لايشك فيها مسلم، ولا يرتاب بها مؤمن، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه، وقصد هذا المقصد من الجمع بين

---

(١) ابن رشد - تهافت التهافت - ص٨٦٩. (٢) نفس المرجع السابق - ص٧٥٨.

(٣) ابن رشد - فصل المقال - ص٤٧. (٤) سورة ال عمران آية ٧.

(٥) ابن رشد- فصل المقال- ص ٤٧. وانظر أيضاً د. زكى نجيب محمود : عن الحرية أتحدث ص٢٥٤.

(٦) معنى التأويل: هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز، من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه ، أو غير ذلك من الأشياء التى عددت فى تعريف أصناف الكلام المجازى. فصل المقال ص٣٢.

المعقول والمنقول»[1] ولكن ليس كل ظاهر من الشرع مما يجب تأويله، فهناك ظاهر من الشرع لا يجوز تأويله وهو الشيء المعلوم بنفسه، بالطرق الثلاث- البرهانية والجدلية والخطابية- فلا حاجة عندئذ إلى ضرب أمثال ، فهو على ظاهره لا يتطرق إليه تأويل، وهذا النحو من الظاهر إن كان فى الأصول فالمتأول له كافر، مثل من يعتقد أنه لا سعادة أخروية هاهنا ولا شقاء، وأنه إنما قصد بهذا القول أن يسلم الناس بعضهم من بعض فى أبدانهم وحواسهم، وأنه لا غاية للإنسان إلا وجوده المحسوس فقط. وهناك أيضا ظاهر يجب على أهل البرهان فقط تأويله وحملهم إياه على ظاهره كفر. كما أن تأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر- ومن هذا الصنف آية الاستواء وحديث النزول، ثم هناك صنف ثالث من الشرع متردد بين هذين الصنفين، يقع فيه شك، فيلحقه قوم ممن يتعاطى النظر بالظاهر الذى لا يجوز تأويله، ويلحقه آخرون بالباطن الذى لا يجوز حمله على الظاهر للعلماء، وذلك لعواصة هذا الصنف واشتباهه، والمخطئ فى هذا معذور. مثل مسألة المعاد[2].

وهذا التأويل ليس ينبغى أن يصرح به لأهل الجدل فضلا عن الجمهور، ومتى صرح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها، وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة، أفضى ذلك بالمصرح له والمصرح إلى الكفر، والسبب فى ذلك أن مقصوده إبطال الظاهر وإثبات المؤول. فإذا بطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر، ولم يثبت المؤول عنده أداه ذلك إلى الكفر، إن كان فى أصول الشريعة[3].

فالتأويلات، ليس ينبغى أن يصرح بها للجمهور، أى لمن ليس هو بأهل له، والمصرح بها مفسد للجمهور، وصاد له عن الشرع، والصاد عن الشرع كافر. وعلى ذلك فليس يجب أن تثبت التأويلات الصحيحة فى الكتب الجمهورية، فضلا عن الفاسدة، وليس معنى ذلك إلغاء التأويل أو بطلانه، بل التأويل الصحيح هو الأمانة التى حملها الإنسان وأشفق منها جميع الموجودات[4].

---

(١) نفس المصدر السابق- ص٣١.
(٢) المصدر السابق- ص٤٧- ٤٩.
(٣) نفس المصدر السابق- ص٥٨.
(٤) نفس المصدر السابق- ص٦٢.

فمناقشات الفلاسفة ليست للعوام لأنها تؤدى بهم إلى الشقاق والتفريق والحروب، فتأويلات المعتزلة والأشعرية- كما يقول ابن رشد- قد أوقعت الناس فى شقاق وحروب، ومزقت الشرع، وفرقت الناس كل التفريق.[١] وبالتالى فمن الصواب منع هذه المناقشات ما دام يكفى لسعادة البسطاء أن يدركوا ما يمكنهم أن يدركوا. يقول ابن طفيل: «فشرع «حى بن يقظان» فى تعليم وبث أسرار الحكمة إليهم فما هو إلا أن ترقى عن الظاهر قليلا وأخذ فى وصف ما سبق إلى فهمهم خلافه، فجعلوا ينقبضون عنه وتشمئز نفوسهم مما يأتى به ويتسخطونه فى قلوبهم، وإن أظهروا له الرضا فى وجهه إكراما لغربته فيهم، ومراعاة لحق صاحبهم آبسال»[٢].

فابن طفيل قد حرص على بيان الطريق الصحيح للناس، وأن حياتهم وما يسودها لا تصلح إلا للأنعام، وأن النجاة فى الامتثال لطريق العقل. حاول ذلك مرارا وتكرارا ولكنهم كانوا ينفرون ويتعدون عنه فيئس من إصلاحهم، وفقد الأمل فى صلاحهم لقلة قبولهم، ونقص فهمهم ، يقول ابن طفيل: «لقد تصفح «حى بن يقظان» طبقات الناس فرأى كل حزب بما لديهم فرحون. قد اتخذوا إلههم هواهم، ومعبودهم شهواتهم، وتهالكوا فى جمع حطام الدنيا وألهاهم التكاثر حتى زاروا المقابر، لا تنجح فيهم الموعظة ، ولا تعمل فيهم الكلمة الحسنة ، ولايزدادون بالجدل إلا إصراراً، أما الحكمة فلا سبيل لهم إليها ولاحظ لهم منها، فقد غمرتهم الجهالة وران على قلوبهم ما كانوا يكسبون ﴿ خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ[٣] ﴾ [٤].

ثم يقول ابن طفيل: «أى تعب أعظم وشقاوة أطم، ممن لو تصفحت أعماله من وقت انتباهه من نومه إلى حين رجوعه إلى الكرى، لا تجد منها شيئاً إلا وهو يلتمس بها تحصيل غاية من هذه الأمور المحسوسة الخسيسة. إما مال يجمعه أو لذة

(١) نفس المصدر السابق- ص٦٢. (٢) ابن طفيل- حى بن يقظان- ص١٢٨.

(٣) سورة البقرة آية ٧.

(٤) ابن طفيل- حى بن يقظان- ص١٢٨- ١٢٩.

ينـالها أو شـهوة يقضـيها أو غيـظ يتشفى به أو جاه يحرزه أو عمل من أعمال الشرع يتزين أو يدافـع عن رقبته وهى كلها ظلمات بعضـها فوق بعض فى بحر لجى»[1].

لذلك وجدنا ابن طفيل يقرر أن هؤلاء العامة هم بمنزلة الحيوان غير الناطق. وأن لكل عمل رجالا، وكل ميسر لما خلق له . وانتهى به الحال إلى حياة العزلة مرة أخرى بعيدا عن هؤلاء. يقول ابن طفيل: «فلما فهم أحوال الناس وأن أكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق، علم أن الحكمة كلها والهداية والتوفيق فيما نطقت به الرسل، ووردت به الشريعة، لا يمكن غير ذلك، ولايحتمل المزيد عليه، فلكل عمل رجال وكل ميسر لما خلق له ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا[2] ﴾ [3].

وليس هناك من شك فى استفادة ابن رشد من تجربة حى بن يقظان مع الجمهور، لذلك وجدناه يقرر بعد تمسكه بالطريق البرهانى، وبضرورة تأويل ظاهر الشرع المخالف له، وجدناه يحرص على تأكيد القول بعدم التصريح بالتأويل للجمهور ؛ لأنه خطر عليهم وصاد لهم عن الدين، فهم قد ارتضوا طريق الظاهر من الشرع دون غيره، لذلك اعتبر ابن رشد المصرح لهم بالتأويل كافر ، وهو فى هذا كأنه انعزل فى آخر المطاف بتأويلاته عن الجمهور.

ولا شك فى أن الدارس لتلك المحاولات- بصرف النظر عن مدى صوابها وخطئها- يدرك تمام الإدراك مدى الجهد الكبير الذى قام به فلاسفة الإسلام فى مجال التوفيق، كما يدرك مدى حرص هؤلاء الفلاسفة على بيان الفروق بين طريق الدين وطريق الفلسفة فى نفس الوقت، إذ ليس معنى التوفيق بينهم هو طمس لتلك الفروق فطمسها فى الواقع مجانب للصواب.

---

(١) نفس المصدر السابق ص١٢٩.

(٢) سورة الأحزاب- آية ٣٨.

(٣) ابن طفيل- حى بن يقظان ص١٢٨.

ثانيا: موقف المعاصرين من مشكلة التوفيق

واذا حاولنا أن نقف على آراء بعض المفكرين المعاصرين من تلك المشكلة لوجدنا أن كل من أ.د ذكي نجيب محمود، وأ.د. توفيق الطويل قد حرصا على دراسة تلك المشكلة، ففي بحث للأستاذ الدكتور توفيق الطويل بعنوان[1] «بين لغة الفلسفة ولغة القرآن» حرص على بيان ثلاث نقاط أولها: أن القرآن ليس كتابا فى الفلسفة. والثانية: أن هناك اختلافا بين لغة الفلسفة ولغة الدين. والثالثة: أن هذه الاختلافات لا تمنع من التوفيق بين الفلسفة والدين.

فالقرآن ليس كتابا في الفلسفة[2]، كما أنه ليس بالضرورة مشتملا على أصول الفلسفة الصحيحة على اختلاف ضروبها وأقسامها، فالدعوة إلى استخدام العقل ومجرد إثارة المشكلات الفلسفية، واهتمام أصحاب المذاهب الكلامية والفلسفية فى الإسلام بإيجاد أسانيد لمذاهبهم من القرآن ليس شاهدا على وجود فلسفة فى القرآن.

فالقرآن لايحوى نظريات مبوبة على طريقة المؤلفين فى العادة، ذلك أن القرآن نظراً لأنه كتاب إلهى، لا يحصى الأشياء، ولا يعطى منطوقا للنظريات بعد إحصاء وجوه الشيء على نحو ما يفعل المؤلف العادى عندما يسجل ما يصل إليه بين الحين والحين

---

(١) بحث قدمه سيادته إلى مجمع اللغة العربية بتاريخ سنة ١٩٨٦.

(٢) يعارض أ.د توفيق الطويل ما ذهب اليه أ.د. محمد يوسف موسى فى كتابه «القرآن والفلسفة» من أن القرآن يشتمل على أصول الفلسفة الإلهية والطبيعية والإنسانية والاجتماعية، ولذلك فالمفكرون والفلاسفة من قديم الزمن وحديثه قد أتعبوا عقولهم فى البحث عن المبدأ الأول لهذا الكون سمائه وأرضه وكيفية صدوره. وهم فى هذا أو ذاك قد اختلفوا فيما بينهم أشد الاختلاف ولايزالون مختلفين حتى اليوم. وذلك راجع إلى عدم استنباطهم لأصول فلسفاتهم من القرآن الكريم. ويرى أ.د. توفيق الطويل أن ذلك أمر صعب التصديق ، فالقول: بأن القرآن قد دفع أو وجه المسلمين إلى التفلسف وأوحى بكثير من الآراء والمذاهب الفلسفية دون وجود عوامل أخرى مثل وجود فلسفة اليونان قول صعب التحقيق ، ويبدو أن د. محمد يوسف موسى قد أدرك ذلك إذ يقول فى نهاية كتابه: إذن كان مما دفع المسلمين للفلسفة القرآن أولا ثم ما عرفوه ونقلوه من التراث الإغريقى ثانياً. وكل من هذين العاملين كان له أثره الخاص.

من آثــار العيان الحسى أو العقلى، كادا فى ذلك ذهنه، ومنصبا فيه فكره أحيانا، بل يتكلم القرآن عن موضوع كلاما مطلقا هو بيان للشىء كأنما أحواله هى التى تنطق عنه[1].

وأبرز نقاط الخلاف بين اللغتين القرآنية والفلسفية: أن اللغة القرآنية مصدرها واحد لا شريك له، نزلت بوحى إلهى، لا يطرأ عليها حتى اليوم تغير أو تحريف فى حكمة من حكماتها أو معنى من معانيها، خطابا موجها إلى البشر فى كل زمان ومكان، تحدى بها الله العرب فى جاهليتهم بقوله تعالى: ﴿ قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً... ﴾[2]. ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ (٢٣) فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [3] وجمع القرآن العرب على لغة واحدة، كانت هى السبب فى وحدتهم، بالرغم من تباعدهم وتناصرهم وتحاسدهم وتشتتهم.

أما لغة الفلسفة فمصادرها متعددة ومختلفة طبقا لاختلاف مواقف الفلاسفة ومدارسهم، واختلاف اتجاهاتهم وتباين نظرتهم إليها- أى إلى الفلسفة- وذلك لأن الفلسفة ترتبط ارتباطا وثيقا بخبرات صاحبها النفسية، وتجاربه الروحية، وهى بحث عقلى فى العالم ككل موحد، أو هى الحكم على الوجود فى جملته، أو هى على حد قول أرسطو : البحث فى الوجود بما هو موجود. فأصحاب كل فلسفة يستخدمون لغة تلائم التعبير عن أفكارهم، ولا يتقيدون منها إلا بما يرون أنه يساير المنطق، ويتمشى مع لغة العقل، ومن هنا بدت الاتجاهات الفلسفية وجهات نظر شخصية متأثرة بظروف أصحابها، وخبراتهم الروحية والمادية: فمن الفلسفات ما دارت بحوثه حول اللغة وأفسحت للعبارات والألفاظ مكانا مرموقا من حيث إن البحث الفلسفى قد اقتصر على التحليل المنطقى للعبارات والألفاظ كما هو الحال فى فلسفتى التحليل والوضعية المنطقية. وهناك من الفلسفات ما ركز اهتمامه بدنيا الواقع، وحياة العمل المنتج وجعل

---

(١) دى بور- تاريخ الفلسفة فى الإسلام - ص٦٩.

(٢) سورة الإسراء- آية ٨٨.

(٣) سورة البقرة- آية ٢٣.

أهمية الألفاظ قائمة فى تأثير معانيها فى حياة الإنسان فى دنياه كما هو الحال فى الفلسفة البرجمانية فى أمريكا[1].

وبالرغم من الاختلاف البادى بين كل من الدين والفلسفة، فإن استقراء تاريخ الفكر الفلسفي يشهد بأنه من الضلال أن نعزل الفلاسفة عامة عن جوهم الروحى، ومحيطهم الحضارى، وبيئتهم الاجتماعية ، فقد تفاعلت الفلسفة فى كل عصور التاريخ مع العلم والدين والفن، وسائر وجوه النشاط الحضارى الذى عايشته إلى أن كان بين من تفلسفوا رجال دين وعلماء وفنانون، ويرى المؤرخ الفرنسى أميل بوترو ١٩٢١ أن الفلسفة قد نشأت فى جانب منها عن الدين. فليس فى وسع مؤرخ الفلسفة أن يستبعد من مذاهبها تلك التى مزجت بين النظر العقلى والإيمان الدينى. وكثيرا ما تحولت معتقدات دينية إلى مذاهب فلسفية ، والعكس صحيح بشهادة التاريخ[2].

وما من شك فى أن الواقع الدينى قد أدى فى كثير من الحالات إلى بحث فلسفى، فيما يتضمن الدين من معتقدات ومبادئ، لأن العقل بطبيعته نزاع إلى التفكير فى المشكلات الدينية وغيرها والبحث عن حلول لها. من هنا صار البحث الفلسفى فى طبيعة الله ووجوده ووحدانيته وصفاته وعلاقته بمخلوقاته، مع ما يقتضيه ذلك من البحث فى حقيقة الكون، وفيما إذا كان قديما أو حادثاً، موجودا بذاته أو بغيره، وعن مكان الإنسان فى هذا الكون ومدى حريته أو جبريته، ومبلغ مسئوليته عن أفعاله، وطبيعة القيم التى ينبغى أن يدين بها، إلى جانب البحث فى حقيقة الوحى الإلهى ووجه الحاجة للنبوات. ونحو ذلك من موضوعات شغلت الكثير من الفلاسفة ،وخاصة من كان منهم فى العصور الوسطى شرقا وغربا. فلا تعارض بين إيمان الفلسفة بالعقل، وبين القول بالعلاقة التى ربطت التفكير الفلسفى والتفكير الدينى. فالفلسفة تحتل مكانها بين الدراسات الإنسانية التى يهتم بها رجال الدين، بل وكثير من الفلاسفة بدءوا حياتهم بدراسات دينية.

---

(١) د. توفيق الطويل– بين لغة الفلسفة ولغة القرآن– ص٤.

(٢) د. توفيق الطويل– بين لغة الفلسفة ولغة القرآن– ص٥.

وهكذا نرى أن الاختلاف بين اللغتين القرآنية والفلسفية، لا يؤدى إلى استحالة التوفيق بينهما ، وبالمثل محاولات التوفيق لا تؤدى إلى التوحيد بين اللغتين، وإزالة الفروق بينهما ، ومحاولات التوفيق عند فلاسفة الإسلام فى المشرق والمغرب على ما فيها من أصالة وابتكار، لا تخفى على مفكر منصف أو مؤرخ نزيه محايد خير مثال على ذلك، ففلاسفة الإسلام قد شغلوا بالتوفيق بين فلسفة اليونان خاصة وعقيدة الإسلام دون أن يدعى أحد منهم ضرورة التوحيد بين اللغتين أو وجوب احتواء القرآن على فلسفة.

أما بالنسبة لموقف الدكتور زكى نجيب محمود فهو يتمسك منذ البداية بالدعوة القرآنية للتفكير والنظر والاعتبار فى خلق السموات والأرض. يقول: إن كتاب المسلم هو القرآن الكريم الذى يحث المؤمن حثا لا ينقطع على أن يتفكر فى خلق السموات والأرض، وبهذا أصبح التفكير فريضة إسلامية» فليست لفظة التفكير رمزا بغير معنى، بل هو لفظ عربى له فى اللغة معناه، فلأن تفكر لا بد لك أولا من مشكلة مطروحة عليك، لتجد لها حلا «بالتفكير» فى طريقة الخروج منها. ولقد اضطلع السلف بكثير من التفكير فى الكون وكائناته وظواهره، فكان منهم علماء الفلك والطب والكيمياء والطبيعة والنبات والحيوان[1].

والفروق بين الدين والفلسفة كما يذكرها سيادته واسعة وعميقة بحيث يستحيل أن يخطئها بصر، والاختلاف بينهما متعدد الجوانب، فهو اختلاف فى المصدر إذ الدين مصدره وحى يوحى إلى نبى أو رسول. أما الفلسفة فهى قائمة- على رؤى يحدسها إنسان من البشر، وإما تلك الرؤى صادقة ونافعة، وإما جاءت باطلة لا تنفع أحدا، كما أن هناك اختلافا بينهما فى الطريقة التى يتلقى بها المتلقى ما يقدم إليه، ففى الدين إما أن يصدق المتلقى ما يقال له، وإما أن يرتاب، أعنى أنه إما أن يؤمن بالرسالة، وإما ألا يؤمن بها، وأما فى الفلسفة، فالقبول أو الرفض أو التعديل مرهون بمراجعة

---

(١) د. زكى نجيب محمود- عن الحرية اتحدث- ص٩٨.

الاستدلالات المنطقية التى ينتقل بها الفيلسوف من جزء إلى جزء آخر،ثم هو مرهون كذلك بقدرة ما يقدمه الفيلسوف على تفسير ما نراه فى الكون وكائناته، وهو فوق هذا وذاك اختلاف بينهما فى الوظيفة التى يؤديها كل منهما، فالدين منظومة من العقائد والشرائع والعبادات والمبادئ تتكون منها خطة حياة هنا فى الدنيا وتمهد للحياة الآخرة يوم يكون الحساب، تلك المنظومة الدينية إذا ما أرست قواعدها فى حياة الناس فهى إنما تصبح ركيزة إيجابية، بل أهم الركائز الإيجابية جميعا، فتضاف إلى ما عند الناس من علوم وفنون وآداب وأعراف وتقاليد، وغير ذلك من مقومات المجتمع. وأما الفلسفة فهى مختلفة عن ذلك كل الاختلاف لأنها تبدأ فعلها بعد أن يكون المجتمع قد أقام مقوماته تلك ليحيا فى إطارها، إذ يأخذ صاحب الفكر الفلسفى فى تعقب أى مقوم من تلك المقومات إلى أصوله المضمرة المستورة، أو قد يكون الفيلسوف واسع الأفق فيتناول جميع ما حوله من قضمة واحدة ليردها جميعا إلى أصل واحد مشترك، وبعبارة أخرى نقول: إن الفلسفة التى تصب فاعليتها على ظاهرة معينة لتكشف عن طبيعتها أولا، وعن علاقاتها ببقية الظواهر ثانيا لابد- بالضرورة- أن تجىء بعد قيام الظاهرة ذاتها . ففلسفة- العلم- مثلا- لابد أن يسبقها وجود العلم، وفلسفة اللغة لا بد أن تسبقها اللغة، وفلسفة الإسلام لابد أن تجىء بعد ظهور الإسلام(١) .

فالاختلاف بينهما أشد ما يكون الاختلاف، لأن البناء الدينى قائم على وحى منزل، وليس من حق أحد آخر أن يبنى دينا على شىء آخر من عنده اللهم إلا إذا كان خارجا على هذا الدين، وعندئذ لا يحسب له حساب، فالبناء الدينى واحد لوحدانية الموحى به، والموحى إليه، وإذا جعلنا حديثنا هنا مقصورا على الإسلام قلنا: إن شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله تتضمن فيما تتضمنه وحدانية من أوحى بالدين، ومن نزل عليه الوحى، وذلك يستتبع أن يظل البناء الدينى عند المؤمنين به واحدا عند الجميع. أما البناءات الفلسفية فتتعدد بتعدد الفلاسفة، فالفيلسوف إذ يبنى بناءه الميتافيزيقى فإنما يقيمه على مبدأ من عنده(٢) . فبذلك

---

(١) د. زكى نجيب محمود- قيم من التراث- ص١٢٢.

(٢) نفس المصدر السابق- ص١٢٠-١٢١.

تتعدد البناءات الفلسفية بتعدد أصحابها بينما يظل البناء الدينى- كما قلنا- واحدا لوحدانية مصدره.

ننتهى من هذا إلى القول بأنه إذا كان الكندى أول فلاسفة العرب، أو أنه قد أخذ على عاتقه إظهار ضرورة دراسة الفلسفة ومدى أهميتها للعرب وللإسلام، وأنه أول من قام بتلك المحاولة فى التوفيق بين الفلسفة والدين، وأن جهده مما لا ينبغى أن ينكر فى هذا المجال ، بل ينبغى أن يظهر ويحسب له، فإن ابن رشد أراد أن يقول الكلمة الأخيرة فى هذا الموضوع، وأن يخصه بدراسة مفصلة ينفرد فيها من سائر الفلاسفة، فيكفى ابن رشد أصالة وابتكارا أنه خصص لها كتابين أحدهما هو «مناهج الأدلة» والآخر هو «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» ففى الكتاب الأول عالج المشكلة من الناحية التفصيلية والتطبيقية، وفى الكتاب الثانى حددها وعالجها من الوجهة النظرية.

وقد اتفق فلاسفة العرب على أن هناك فروقا بين علوم الأنبياء وعلوم الفلاسفة- فالكندى فرق بين طريق الأنبياء والرسل وطريق الفلاسفة، وابن رشد فرق بين النبى والحكيم، كما اتفق كل منهما فى أن هناك من الحقائق التى تجعلنا نعترف بقصور العقل الإنسانى، ومثل هذا الاتفاق نجده عند د. زكى نجيب محمود، ود. توفيق الطويل. ولكن هذا الاختلاف لم يمنعهم جميعا من محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين، بحيث يعيش كل من المشتغلين بهما فى وئام واتفاق مع بعضهم البعض[(١)].

أما ابن طفيل فيختلف قليلا ،فمنذ البداية لم يؤكد على دعوة القرآن الكريم للنظر والاعتبار، ولم يفرق بين طريق الأنبياء وطريق الفلاسفة، بل أكد أن ما أدركه «حى بن يقظان» من حقائق هى من خلال النظر العقلى فقط دون الاعتماد على شرع أو دين، وأن تلك الحقائق لم تتناقض- فيما بعد- مع الحقائق الدينية، فابن

---

(١) د. عاطف العراقى- مذاهب فلاسفة المشرق- ص٣٩.

طفيل لا حدود للعقل، وليس هناك خط نهاية له فى إدراكه للحقائق كلها فكشفه له غير غائبة عنه، فالعقل أولا ثم الشرع.

نقطة أخيرة وهى أن محاولات التوفيق بين الفلسفة والدين خير مثال على مدى أهمية التزاوج بين الحضارات بحيث لا تستطيع حضارة الاقتصار على نفسها فقط دون التأثر بغيرها من الحضارات والتأثير فى نفس الوقت، بل أستطيع القول بأنهم قد أعطونا مثالا لما يجب أن نكون عليه فى دراستنا وإبداعاتنا إذا أردنا التقدم. فالتقدم ليس بالتراث فقط بل لابد أن نرى ما وصل إليه غيرنا من ثقافات وعلوم نقتبس ونستقى منهم ما يفيدنا وينفعنا ويساعدنا على التقدم دون الاقتصار على التراث ، وهو ما لانستطيع بدراسته فقط التقدم، يقول ابن سينا: «ويلكم إخوان الحقيقة تحابوا وتصافوا وليكشفن كل واحد منكم لأخيه الحجب عن خالصته فيطالع بعضكم بعضا ويستكمل بعضكم بعضا»[1].

---

(١) ابن سينا- رسالة الطير- ضمن كتاب جامع البدائع- ص١٥.

الفصل الثانى



أدلة وجود الله عند فلاسفة الإسلام

أدلة وجود الله عند فلاسفة الإسلام

أولاً: التمهيد

يعد أفلاطون أول من وضع الألوهية كنظرية فلسفية فى بلاد الإغريق، بل يمكن القول بأن تاريخ البرهنة على وجود الله بدأ بعصر أفلاطون. وعلى الرغم من ذلك فقد ظل أفلاطون مضطربا غاية الاضطراب فى تصويره للألوهية. فتارة يعبر عن الله بصيغة المفرد، وتارة يعبر عنه بصيغة الجمع، وتارة يوحد بينه وبين مثال الخير. وتارة يصرح بما يفهم منه أن الله هو صانع العالم فيتكلم عن الصانع وكأنه الإله الأعظم، وتارة يذكر ما يفهم منه أن الصانع شخصية خاضعة خضوعا تاما ومقيدة فى جميع أفعالها بالمثل تقلدها وتتخذها نماذج لها فى تحقيق مصنوعاتها.

يقول أفلاطون فى محاورة القوانين: «لا يجب أن نجعل من الله الأسمى موضوعا للبحث لأن ذلك يعد من الضلال والفجور»(١) ويقول أيضا: إن المعرفة الخاصة بالآلهة لمعرفة لا تقال مطلقا إلا لخاصة الخاصة، لما يحيط بها من الأسرار فلا يجب التحدث عنها حديثا عاما»(٢).

فالإله عند أفلاطون إذن من قبيل الغيب الذى لا يمكن معرفته ولا يجب الحديث عنه حديثاً عاماً. يقول أفلاطون: «فيما يتعلق بالحديث عن الآلهة وعن نشأة الكون لا تعجب إذا ما كنا لا نستطيع الدقة والتعبير... وأذكر أننا حين نتكلم عن تلك الأمور فإنما يكفينا الاحتمال والتخمين»(٣) وقد وقف أرسطو نفس الموقف الأفلاطونى إزاء البحث عن وجود الله. فيقول فى مقالته المرسومة باللام: «وأما على أى وجه هو المبدأ الأول ففيه صعوبة»(٤).

---

(١) أفلاطون – محاورة القوانين، ٨٢١.

(٢) د. عبد الرحمن بدوى- أفلاطون- ص١٣٧.

(٣) د. أحمد فؤاد الأهوانى- أفلاطون ص١.

(٤) أرسطو- مقالة اللام ضمن كتاب أرسطو عند العرب- عبد الرحمن بدوى ص٩.

وقد عبر أفلوطين: عن عظم المبدأ الأول واستحالة معرفته في هذا النص الذي يقول فيه: فأما عظم الحكمة الأولى وقوتها، فمن الذي يقدر أن يراها ويعرفها كُنْهَ معرفتها»[١] فالله لا يوصف بالكلام، ولا بالكتابة، ولا تدركه العقول، وتحار اللغة في التعبير عنه. فطبيعة الله هي بالتأكيد غير معروفة لنا، ونحن غير قادرين على تكوين أي فكرة عن المطلق، فليس له هيئة أوشكل. كما أنه غير قابل للوصف ولا يخضع للمعرفة لأن كل معرفة تقوم على ثنائية بين الذات والموضوع والله فوق هذه الثنائية وأسمى منها؛ لأنه واحد لا يحتمل أي ثنائية، وهو حضور دائم بذاته أمام ذاته وهو لا يخضع للوجود لأنه مصدر كل وجود»[٢].

وقد وقف الكثير من فلاسفة الإسلام موقف الشاك في قدرة العقل واستدلاله للوصول إلى حقيقة هذا الإله. فالفارابي يقول: «فإن العقل إذا هب إلى البارى تعالى ثم ألقى عليه بصره ليناله، فإنه ينال منه شيئا قليلا نزرا فيصفه فأما صفته كلها فلن يقوى العقل أن ينالها ولا يصفها. وإذا أراد العقل أن يعرف البارى تعالى واجتهد في معرفته وظن أنه قد عرف شيئا منه، فإنما يزداد منه بعدا، وذلك أن ما ينفلت من صفته أكثر مما ينال منه»[٣].

وابن سينا يذكر في تعليقاته: «الأول لا يدرك كنهه وحقيقته العقول البشرية وله حقيقة لا اسم لها عندنا»[٤].

وعلى الرغم من ذلك فإننا نجد لديهم أدلة على وجود الله، يقول الفارابي: «فإذا أردت أن تبصر البارى تعالى، فألق بصرك عليه إلقاء كليا لا إلقاء متجزئا، وقل إنه الخير، فإنه علة الحياة الذكية العقلية الجليلة، وذلك أنه ينبوع الحياة والعقل والجوهر

---

(١) أفلوطين– أثولوجيا– الميمر العاشر ضمن أفلوطين عند العرب ص١٥٦.

(٢) د. يحيى هويدى– مقدمة في الفلسفة العامة– ص١٩٦.

(٣) الفارابي– رسالة في العلم الإلهي– ص١٩٩.

(٤) ابن سينا– التعليقات– ص١٨٥.

والهوية بأنه واحد فقط، وهو بسيط البسيطات، وأول الأوائل، لأنه بدء الأشياء كلها وهو الذى ابتدعها»[1] .

وعلى الرغم من ذلك فأفلاطون يرى من الضرورى أن يثبت وجود الآلهة ووجود العناية الإلهية ، فحيث لا يوجد الله لا توجد إلا الفوضى والتشويش، ففى المدينة التى يصفها فى محاورة القوانين يعتبر عدم الاعتقاد فى وجود الآلهة، وفى عنايتهم، وفى عدالتهم التى لا تخطئ ضربا من الإجرام فى حق الدولة.

ويعتمد أفلاطون فى إثبات وجود الله على دليلين: دليل النظام، ودليل الحركة . فمن الواضح أن العالم يمتاز بالنظام وبخاصة السماء ولابد لهذا النظام من علة، والله هو علة النظام فى العالم. فالله منظم العالم أو هو مهندس الكون.

والدليل الثاني: أقصد دليل الحركة ، وأنواع الحركات عشر، الدائرة والمستقيمة والمتدحرجة والانضمام والانفصال، ثم ثلاث حركات رياضية يسميها تدفقا أو سيلان تدفق النقطة فيتولد الخط تدفق السطح الذى يولد الجسم، ثم الحركة التى تحرك غيرها من الأشياء، والعاشرة الحركة التلقائية التى تحرك ذاتها، وهى النفس. وكل ما يتحرك بذاته فهو ذو نفس، وكل ذى نفس فهو حى، كالنبات والحيوان. ولما كانت الأجرام السماوية تتحرك بذاتها، ففيها نفس وهى حية، وهناك النفس الأولى المحركة للسماء والتى يسميها أفلاطون الحى بالذات، والنفس هنا بمعنى العقل، لأن العقل هو الإلهى الشريف، والعقل هو الذى يثبت النظام فى حركات السماء. وهذا العقل هو الذى يجب أن يعتقد كل إنسان أنه إله»[2] .

أما أرسطو فيستدل على وجود الله من النظر فى ظاهرتى الزمان والحركة. فالزمان لا بداية له ولا نهاية ، لأن كل آن منه له قبل وبعد، فهو موجود منذ الأزل إلى الأبد. ولما كان الزمان مقياس الحركة فهو يفترض وجود حركة أزلية أبدية ،ومثل هذه الحركة

---

(١) الفارابى- رسالة فى العلم الإلهى- ص١٩٩.

(٢) أفلاطون - محاورة القوانين - ص٨٩٦.

لابد أن تكون دائرية متصلة فى المكان ، وحتى لا يكون لها بداية ولها نهاية وهى حركة السماء الأولى. وهذه الحركة تفترض وجود محرك أول أزلى خالد مثلها.

واستدل أيضا أرسطو على وجود الله بالنظام البادى فى العالم، فالأشياء منظمة فى الكون على نحو معين يجعلها جميعا متجهة نحو غاية معينة، وفى ائتلاف كامل ، فهو محرك أول ثابت تنجذب الأشياء نحوه كما تنجذب إلى المغناطيس دون أن يتحرك. وفى هذا إثبات لتنظيم ضرورى الوجود تتجه أطرافه بالضرورة إلى مركز أعلى يكون قائماً بذاته. فذاته إذن علة غائية للموجودات، وتحريكه لهذه الموجودات هو لغاية فى ذاته(١) يقول: «إن الخير للجيش فى نظامه وفى قائده وهو فى القائد أكثر لأنه علة النظام...»(٢).

وقد ساق فلاسفة الإسلام العديد من البراهين منها: برهان الحدوث، وبرهان الواجب والممكن، وبرهان الحركة، وبرهان العناية الإلهية، وبرهان الاختراع، وبرهان الوحدة والكثرة ، وبرهان المادة والصورة. وهى براهين يمكن تقسيمها إلى قسمين . القسم الأول: وهى البراهين التى اعتمد فيها على العقل اعتمادا خالصا من كل شائبة وهى البراهين الميتافيزيقية أو لما بعد الطبيعة.

والقسم الثانى: وهو ما أنتزع من العالم الخارجى أو اعتمد فيه على التجربة الحسية وهو البراهين الطبيعية.

ففلاسفة الإسلام طبقا لهذا التقسيم قد سلكوا طريقين هما: طريق الطبيعيين، وطريق الإلهيين. فالطبيعيون توصلوا إلى إثبات المحرك الأول بما بينوا من وجوب قوة جسمانية غير متناهية تحرك الفلك وارتقوا إليه من الطبيعة. والإلهيون سلكوا غير هذا المسلك وتوصلوا إلى إثباته من وجوب الوجود. وواجب الوجود لا برهان عليه ولا يعرف إلا من ذاته فهو كما قال:﴿شهد الله أنه لا إله الا هو﴾(٣) فهو طريق

(١) د. محمد على أبو ريان– تاريخ الفكر الفلسفى– جـ١ – ص١٩١.

(٢) أرسطو – مقالة اللام ضمن كتاب أرسطو عند العرب ص ٩.

(٣) ابن سينا– التعليقات – ص٦٢.

يبنى على مقدمات أولية عقلية- غير ملتفت فيها إلى المحسوس.

وبالإضافة إلى تأثر فلاسفة الإسلام بأفلاطون وأرسطو فى مجال التدليل على وجود الله، واستعمالهم لأفكار عقلية خالصة لإثبات هذا الوجود، نجد لديهم جانبا دينيا مستمدا من القرآن الكريم خاصة، والقرآن الكريم فيه الآيات الكثيرة الدالة على وجود الله.

والله فى الإسلام هو الخالق لكل شيء الذى لا يوجد شيء إلا بأمره، ولا يدوم إلا بحفظه ، والذى يعلم كل شيء كبيرا كان أو صغيرا، والذى لا واسطة بينه وبين أحد من خلقه، فوجوده تعالى حقيقة لا ريب فيها، وأمر فطرى ليس فى حاجة إلى أدلة تثبت وجوده. فمنذ أن وجد الإنسان وجدت معه المعرفة بالله ، قال تعالى: ﴿ قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ (١) .

فمعرفة الله فطرية عند كل إنسان تماماً مثل الحقائق الرياضية، وفوق ذلك فإنها تأخذ مكانها خاصا منفصلا بين المعارف الأولية، لأنها أول كل المعارف وشرط لها: «فلو عرف الإنسان كل شيء ولم يعرف الله عز وجل فكأنه لم يعرف شيئا» (٢) .

فالمعرفة الحقة للأشياء تبدأ بمعرفة الله، لأنه الموجود الحق «الموجود الحق هو الله تعالى. كما أن النور الحق هو الله تعالى. فإن كل شيء سواه إذا اعتبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض، وإذا اعتبر من الوجه الذى يسرى إليه الوجود من الأول الحق رؤى موجودا لا فى ذاته لكن من الوجه الذى يلى موجوده» (٣) .

ولكن من ناحية أخرى فالمرء لا يستطيع معرفة الله تعالى معرفة كاملة إلا إذا أصبح الإنسان نفسه إلها. وبالتالى فلا يمكن معرفة الله إلا عن طريق أفعاله «والعالم هو المسلم

---

(١) سورة إبراهيم آية ١٠.

(٢) الغزالى- مشكاة الأنوار- ص٥٥.

(٣) نفس المصدر السابق- ص٥٦.

إلى معرفة البارى سبحانه فهو الخط الإلهى المكتوب المودع المعانى الإلهية والعقلاء على اختلاف طبقاتهم يقرءونه...»[1].

والقرآن الكريم شاهد على ذلك ، قال تعالى: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ ۝ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ مَهْدًا وَجَعَلَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلاً لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾[2].

وقال تعالى: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾[3] وقوله تعالى: ﴿أَفَلا يَنظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾[4] وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ۝ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ فَلا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[5] وقوله تعالى: ﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ الأَرْضَ مِهَادًا ۝ وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ۝ وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا ۝ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ۝ وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا ۝ وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا ۝ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ۝ وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا ۝ وَأَنزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا ۝ لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا ۝ وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا ﴾[6].

وهكذا نرى القرآن الكريم يلفت الأنظار فى شدة إلى النظر فى ملكوت السموات والأرض ، والنظام المتمثل فى الكون والذى يستحيل أن يكون بفعل المصادفة .كل ذلك يستلزم حقا وجود خالق أبدع ونظم ، وأنه لو تعددت الآلهة لفسد النظام واختل الكون، قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[7] فالله هو الذى رفع السماء بغير عمد وألقى فى الأرض رواسى أن تميد وزين السماء

(١) الغزالى– معراج السالكين– ص٢٢.
(٢) سورة الزخرف– آية ٩.
(٣) سورة لقمان– آية ٢٥.
(٤) سورة الغاشية– آية ١٧.
(٥) سورة البقرة– آية ٢١.
(٦) سورة النبأ– آية ٨.
(٧) سورة الأنبياء– آية ٢٢.

الدنيا بمصابيح وخلق الإنسان وسخر له ما فى الدنيا. وهذه المخلوقات جميعا تتجه إليه بالتقديس والعبادة.

ثانيا: أدلة وجود الله عند فلاسفة الإسلام:

الدليل الأول: دليل الحدوث

ذهب الكـندى إلى أن الطـريق الموصـل إلى التصـديق بوجود الله هـو القول بحدوث العالم ، بحـيث يـؤدى التسليم بحدوث العالم إلى التسليم بوجـود الله. فإذا كان العالم حادثا فإن هذا الحادث لا بد له من علة أحدثته وأظهرته فى الوجود. وهذه العلة هى الله. يقول الكندى: «وليس ممكنا أن يكون جرم بلا مدة فإنية الجرم[١] ليست لا نهـاية لها، وأنية الجرم متناهية فيمتنع أن يكون جرم لم يزل، فالجرم إذاً محدث اضطرارا، والمحدث محدث من المضاف ، فللكل محدث اضطرارا عن ليس. وأن الله واحد غير متكثر سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علوا كبيرا لا يشبه خلقه ، لأن الكـثرة فى كل الخلق موجودة، وليست فيه ؛ولأنه مبدع وهم مبدعون ؛ ولأنه دائم وهم غير دائمين؛ لأن ما تبدل تبدلت أحواله وما تبدل فهو غير دائم...»[٢].

فالعالم سواء كان فيه سماويا أو أرضيا تعتريه الكثرة ويعد مركبا، وإذا كانت هذه الأشياء تعد أشياء عارضة فى هذا العالم، أى ليست جوهرية وذاتية له، فإننا لابد أن نرجعها إلى علة واحدة ليست داخل هذا العالم بل هى خارجة عن العالم.

---

(١) الأنية: اصطلاح فلسفى قديم معناه تحقق الوجود العينى. وهو لفظ محدث ليس من كلام العرب، ويستعمله الكندى للدلالة على ما يقابل الحقيقة وأيضا على الماهية أى على حقيقة الشىء. وقد استمر حتى ابن سينا ثم اختفى. الجرم: مصطلح فلسفى قديم كان سائدا فى عصر الكندى يعرفه فى رسالته «فى حدود الأشياء ورسومها» بأنه ماله ثلاثة أبعاد. وقد بقى هذا المصطلح يطلق على الأجرام السماوية ولكن المتأخرين من الفلاسفة الإسلاميين عدلوا عنه فيما يختص بالأشياء الارضية إلى القول بالجسم.

(٢) الكندى– رسالة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم– ص٢٠٦– ٢٠٧.

فالله هو الأنية الحق، التى لم تكن ليس، ولاتكون ليساً أبداً، لم يزل ولا يزال أيس أبدا[1] وهو الوجود التام الذى لم يسبقة وجود ولا ينتهى له وجود ولا يكون وجود إلا به. هو العلة الممسكة بالعالم والحافظة عليه وجوده، لو لم يكن ذلك لتلاشى. وهذا معنى قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ أَن تَزُولا ﴾[2] فالله هو المبدع الممسك كل ما أبدع فلا يخلو شيء من إمساكه إلا باد واندثر[3].

ويقوم هذا الدليل عند الكندى على أساس فرض مسبق وهو أنه يستحيل وجود مالانهاية له لفعل جسما كان أم زمانا أم حركة، فكل ما خرج إلى الفعل متناه ،وأن اللاتناهى يستحيل في الموجودات الحادثة التى خرجت إلى الفعل. وأن معنى اللاتناهى بالنسبة للموجودات الفعلية الحادثة لا يمكن أن يكون سوى قبولها للزيادة دائما، وأن هذه الزيادة مهما استمرت، فإنها لا تجعل الأشياء لا متناهية بالفعل.

يقول الكندى: «فأما ما سألت عنه إذا كانت الأعداد بلا نهاية فيمكن أن تكون المعدودات بلا نهاية أم لا؟ فإن هذا القول ليس بحق، لأن الأعداد متناهية. وإنما يعرض لها أن تسمى بلا نهاية لها عرضا لا طبعا ؛ لأن الأعداد إذا كانت تأليف الوحدة أو تركيب الوحدة أو تضعيف الوحدة أو كما شاء قائل أن يقول من ذلك، فإن كل محدود فأضعافه محدودة كائنة ما كانت، فإنا إذا قلنا اثنين وهو أول العدد كان الاثنان محدودين. فإن قلنا: أربعة التى هى ضعف الاثنين، فإنها محدودة أيضاً متناهية، فإن قلنا: ثمانية التى هى ضعف الأربعة فإنها محدودة

---

(١) الأيس لفظ عربى مهجور، استعمله الفلاسفة بمعنى الوجود والموجود، والمؤيس عندهم هو الموجود، والتأييس هو التأثير أو الايجاد. أما الليس فكلمة دالة على نفى الحال كما فى قولنا ليس الإنسان ملكا، وليس خلق الله كمثله. وتستعمل عند القدماء بمعنى العدم أوالمعدوم. ولفظ «أيس» عند الفلاسفة، يقابل لفظ«ليس» وإذا كان الأول يدل على الوجود، فالثانى يدل على العدم من قبل الخالق وهو الله سبحانه وتعالى (د. جميل صليبا المعجم الفلسفى ص١٨٤ جـ١). وكذلك رسالة الكندى فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد. ص٢٢٥. ورسالة فى الفاعل الحق الأول التام ص١٧٢-١٧٣.

(٢) سورة فاطر آية ٤١.

(٣) د. أبو الوفا التفتازانى- الإنسان والكون- ص٥٦.

متناهية ؛ وكذلك أى عدد قيل فهو محدود بالفعل فهو إذاً محدود بالطبع»[1] .

فكل عدد يمكن أن يزاد فيه إلى مالا نهاية له، إلا أن ذلك الإمكان كلما خرج إلى الفعل فهو محدود متناه. فالمخلوقات بالفعل، وإن كانت تخرج بقدرة الله خروجا دائما جل ثناؤه. فهو إذا شاء أن يزيد فيها زيادة لا تقف عند حد، ولكن مهما زادت فهى متناهية بالفعل ؛ لأن ما خرج إلى الفعل متناه. يقول الكندى: «وإنما يعرض للعدد أنه يمكن أن يضاعف تضعيفا دائما، فلذلك يقال: لا نهاية له. أى يمكن أن يزاد على كل عدد مثله إمكانا دائما. إلا أن ذلك الإمكان كلما خرج منه شيء وقيل فهو محدود بالفعل، فإنما هو إذن ليس بمحدود بالقوة، أعنى ممكنا أن يزداد فيه أبدا. وجميع خلق الله عز وجل معدودات، فهى متناهية بالفعل، وإن كانت تخرج بقدرة الله تعالى خروجا دائما، جل ثناؤه، ما أحب خروجها وكونها، فهى أيضا بالفعل متناهية ؛ لأن كل ما خرج منها إلى الفعل وصار شيئا فمعدود والعدد متناه بالفعل. فهى متناهية بالفعل ، وإنما يقال: أنها لانهاية لها أيضا فى القوة، أى أن الله، جل ثناؤه، يمكن أن يخرجها إخراجا دائما ما أحب جل ثناؤه، وكلما خرج منها شيء فهو محدود، والمحدود متناه[2] .

فجرم العالم إما أن يكون حادثا أو قديما، فإن كان حادثا فإن وجوده عن عدم كون، والكون أحد أنواع الحركة، وإذن فحدوث العالم حركة. والحدوث والحركة متلازمان. أما إن كان الجسم قديما ساكنا يمكن له أن يتحرك ثم تحرك بعد ذلك، فمعنى هذا أن الشيء الأزلى يتغير، ولكن القديم لا يمكن أن يتغير. وإذا كان الجسم لا يوجد بدون الحركة، وكانت الحركة هى الشرط الأساسى لوجود الزمان. وكان زمان الجرم هو مدة وجوده فإنه يلزم عن هذا أن الجرم والحركة والزمان موجودة معا لا يسبق أحدها الآخر. ولما كانت كلها متناهية، فإن مدة وجود العالم متناهية والعالم حادث. يقول الكندى: «وما كان محصورا فى المتناهى فهو متناه بتناهى حاصره- فإذن محمولات الجرم التى لا قوام لها إلا به المحصورة فيه متناهية بتناهى الجرم من كم أو

(١) الكندى- رسالة العلة التى لها يبرد أعلى الجو ويسخن ما قرب من الأرض- ص٩٩-١٠٠ .

(٢) نفس المصدر السابق- ص٩٩- ١٠٠ .

حركة أو زمان الذى هو فاصل الحركة، وجملة ما هو محمول فى الجرم فمتناه أيضاً، إذ الجرم متناه، فجرم الكل متناه، وكل محمول فيه متناه أيضا»[1].

وإذا كان العالم حادثا له بداية فى الزمان، لأنه متناه من كل وجه فلا بد أن يكون له محدث، وذلك طبقا لمبدأ العلية. فالعالم فى نظر الكندى حدث حدوثا مطلقا، وابتدع ابتداعا من غير زمان من علة فاعلة قادرة. وهو فى رسائله يفرق بين فعل حقيقى وفعل بالمجاز، ويقسم كل منهما إلى أول وثان لا لشىء إلا لكى يبين أن فاعل الفعل الحقيقى هو البارى فاعل الكل، جل ثناؤه، والفعل الحقيقى بمعناه الأصيل هو الإبداع والإبداع هو إيجاد الشىء من عدم، أو تأسيس الأيسات عن ليس، دون أن يلحق الفاعل أى نوع من أنواع الانفعالات أو التأثير[2]. فالله هو الواحد الحق المبدع للكل، والممسك للكل، فلا يخلو شىء من إمساكه وقوته إلا باد واندثر.

الدليل الثاني: دليل الواجب والممكن:

يقوم هذا الدليل على الاستدلال بإمكان الممكنات على وجود الله، فما دام وجود الممكن ليس من ذاته، فإنه يستدعى حتما وجوبا بذاته نعنى به واجب الوجود وهو الله خالق كل شىء وبه يستمد وجوده، فما حقه الإمكان فليس يصير موجودا من ذاته، فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن. فإن صار أحدهما فلحضور شىء أو غيبته. فوجود كل ممكن هو من غيره[3].

فهو برهان يقوم على تأمل الوجود، وقسمته العقلية إلى الواجب والممكن، وأن الممكن يحتاج إلى علة ليرجح وجوده من عدمه. وأن الواجب هو العلة الأولى لكل وجود. يقول الفارابى: «ولك أن تعرض وتلحظ عالم الوجود المحض وتعلم أنه لابد من وجود بالذات، وتعلم كيف ينبغى أن يكون علة الوجود بالذات»[1] ويقول ابن سينا:

---

(١) الكندى- رسالة وحدانية الله وتناهى جرم العالم- ص٢٠٧.

(٢) د. عاطف العراقى- مذاهب فلاسفة المشرق- ص٥٦.

(٣) ابن سينا- الإشارات والتنبيهات- ص٢١.

«تأمل كيف لم يحتج بيانا لثبوت الأول ووحدانيته، وبراءته عن الصفات، إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلا عليه. ولكن هذا الباب أوثق وأشرف، أى إن اعتبار حال الوجود، يشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فى الوجود.[2] وإلى مثل هذا أشير فى القرآن الكريم: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾. أقول: إن هذا حكم لقوم. ثم يقول: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ؟﴾[3].

ويعرف هذا الدليل بالدليل النازل أو الدليل التنازلى، لأنه من وجود واجب الوجود بذاته يعرف عالم المخلوقات. والعقل هنا ينتقل من الأعلى وهو واجب الوجود بذاته أو الله، إلى الأدنى وهو واجب الوجود بغيره أو المخلوقات.

فالمبدأ الأول، واجب الوجود بذاته، وما عداه ممكن يستمد منه وجوده، وهو مبدأ لأنه يصدر عنه كل شيء، وأول لأنه سابق أزلا على كل وجود، وهو تام الوجود لأنه واجب الوجود بذاته، وكل وجود فائض عن وجوده. فواجب الوجود: هو الموجود الذى متى فرض غير موجود عرض منه محال.

أما الممكن الوجود: فهو الذى لا ضرورة فيه بوجه، أى لا فى وجوده ولا فى عدمه، فكل ممكن الوجود، إما أن يكون بذاته، وإما أن يكون وجوده بسبب ما. فإن كان بذاته فذاته واجبة الوجود، لا ممكنة الوجود، وإن كان بسبب، فإما أن يجب وجوده مع وجود السبب، وإما أن يبقى على ما كان عليه قبل وجود السبب، وهذا محال. فيجب إذاً أن يكون وجوده مع وجود السبب، فكل ممكن الوجود بذاته، فهو إنما يكون واجب الوجود بغيره[4]. فكل ما هو ممكن الوجود باعتبار ذاته، فوجوده وعدمه كلاهما بعلة، فهو يقتضى وجوده شيئا يفيده الوجود، متقدم بالذات. فكل ممكن الوجود، فإنه

---

(١) الفارابى- فصوص الحكم - ص٧٥.

(٢) ابن سينا - الإشارات والتنبيهات - ص٥٥.

(٣) سورة فصلت - آية ٥٢.

(٤) ابن سينا- النجاة- ص٢٦٣.

يجب وجوده بسبب متقدم بالذات. فالممكن إما أن يرجع إلى ممكن مثله، يكون علة له بلانهاية، وهذا مستحيل، إذ لابد من وجود مغاير لها ولآحادها، وأن يكون خارجا عنها، وأن لا يكون ممكنا، إذ لو كان ممكنا لكان منها، هو واجب الوجود.

فالممكن مهما جاز أن يرجع فى حدوثه إلى علل ممكنة، فإنه لابد أن ينتهى إلى علة واجبة، لأن العلل الممكنة لا يمكن أن تسلسل إلى مالا نهاية، يكون كل ممكن منها علة للممكن الذى يليه، من غير أن يكون لهذه العلل الممكنة علة واجبة فى النهاية. لأن هذا إن صح لانعكس على وجود الممكنات أنفسها، وترتب عليه عدم وجودها، وعدم تحققها، ولكن لما كان الواقع الحقيقى المشاهد حصول بعض الممكنات وتحققها، لذلك كان لابد من وجود علة لها مختلفة عنها، وهى واجب الوجود بالذات.

فالممكنات الموجودة تحتاج إلى علل، وأن هذه العلل لا تتسلسل إلى مالا نهاية، وأنها لا ترتد على نفسها، ولذلك فهى تؤدى إلى واجب الوجود، وهو الله تعالى، وهو السبب فى وجود الممكن ووجوبه.

الدليل الثالث: دليل الحركة:

اهتم ابن رشد اهتماما بالغا بدليل الحركة، نلاحظ ذلك فى نقده لدليل الواجب والممكن عند ابن سينا وتعديله له. إذ قام النقد والتعديل على ضرورة الوصول من الحركة إلى محرك أول، أى أنه حور مشكلة الممكن والواجب إلى مشكلة الحركة والمحرك.

ولعل جذور هذا الدليل نجدها عند ابن طفيل، إذ أقام هذا الدليل على أساس تصوره للحدوث والقدم، فهو يذهب إلى أن الاعتقاد بحدوث العالم وخروجه إلى الوجود بعد أن لم يكن موجودا، يلزم عنه ضرورة أنه لا يمكن أن يخرج إلى الوجود بنفسه، إذ لابد له من فاعل يخرجه إلى الوجود. وهذا الإخراج، إخراج العالم من مرحلة اللاوجود إلى الوجود، يعد دليلا على حركة العالم. وهذه الحركة بدورها

يلزمها محرك، أى إله[1].

أما إذا اعتقد بقدم العالم- وهذا ما يرجحه ابن طفيل- بحيث إن العدم لم يسبقه، وأنه لم يزل كما هو، فإن اللازم عن ذلك، أن حركته قديمة لا نهاية لها من حيث البداية، إذ لا توجد بداية زمنية عند القائلين بقدم العالم، نظرا لأن هذه الحركة لا يسبقها سكون. هذه الحركة لابد لها من محرك ضرورة، إذ إن وجود الحركة يؤدى بالتالى إلى الاعتراف بوجود محرك لها. يقول ابن طفيل: «إن كل قوة فى جسم، فهى لا محالة متناهية، فإذا وجدنا قوة تفعل فعلا لانهاية له، فهى قوة ليست فى جسم. وقد وجدنا الفلك يتحرك أبدا حركة لا نهاية لها ولا انقطاع إذا فرضناه قديما لا ابتداء له، فالواجب على ذلك أن تكون القوة التى تحركه ليست فى جسم ولا فى جسم خارج عنه، فهى إذن لشىء برىء عن الأجسام، وغير موصوف بشىء من أوصاف الجسمية. وإذا كان قد تبين فى عالم الكون والفساد، أن حقيقة وجود كل جسم إنما هى من جهة صورته التى هى استعداده لضروب الحركات، وأن وجوده الذى له من جهة مادته وجود ضعيف لا يكاد يدرك، فإذن وجود العالم كله إنما هو من استعداده لتحريك هذا المحرك البرىء عن المادة وعن صفات الأجسام، المنزه عن أن يدركه حس أو يتطرق إليه خيال، سبحانه، وإذا كان فاعلا لحركات الفلك على اختلاف أنواعها، فعلا لا تفاوت فيه ولا فتور، فهو لا محالة قادر عليه وعالم به»[2].

فابن طفيل هنا يميز تمييزاً حاسماً بين حركة الجسم، والحركة التى ليست فى جسم، كما يميز بين التناهى الخاص بالأجسام، واللاتناهى الخاص بالحركة. فدليل الحركة دليل استخرجه ابن طفيل من قوله بقدم العالم، فى حين أنه لا يتعلق بالاعتقاد بحدوث العالم، إلا بطريق غير مباشر. صحيح أن فكرة هذا الدليل، دليل الحركة، موجودة من بعض زواياها من افتراض ابن طفيل لحدوث العالم، إذ الخروج من العدم إلى الوجود يعد حركة على نحو ما، لكنها واضحة وبارزة

(١) د. عاطف العراقى- الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل- ص١٢٩.

(٢) ابن طفيل- حى بن يقظان- ص٩٦-٩٧.

وحاسمة فى افتراضه قدم العالم، إذ فى حالة القدم لا نجد نقلة من العدم إلى الوجود، ولكن نجد انتقالا من مرحلة القوة إلى مرحلة الفعل، وهذا الانتقال من مرحلة القوة إلى مرحلة الفعل يتناسب مع الحركة، فهى نقلة من مرحلة وجودية إلى مرحلة وجودية أخرى. أما فى حالة الحدوث فإننا نجد نقلة من مرحلة اللاوجود أو العدم إلى مرحلة الوجود(١).

فابن طفيل بين لنا أن افتراض الحدوث يؤدى إلى القول بوجود الله، وافتراض القدم يؤدى أيضا إلى القول بوجود الله، معنى ذلك أن ابن طفيل يريد أن يقول: إن القول بالقدم لا يعنى إنكارا لوجود الله، بحيث لا يوجد تناقض فى الجمع بين القول بالقدم، والتدليل على وجود الله. يقول ابن طفيل: «لقد انتهى نظر حى بهذا الطريق (طريق القدم) إلى ما انتهى إليه بالطريق الأول (طريق الحدوث)، ولم يضره فى ذلك تشككه فى قدم العالم أو حدوثه، وصح له على الوجهين جميعا، وجود فاعل غير جسم، ولامتصل بجسم ولامنفصل عنه، ولا داخل فيه، ولاخارج عنه، والاتصال والانفصال والدخول والخروج، هى كلها من صفات الأجسام وهو منزه عنها»(٢).

فالنظر فى الحركة الموجودة فى الكون يؤدى إلى تصور محرك أول لهذه الحركة ؛ إذ إن الفلاسفة عندما تصفحوا صور الموجودات، تبين لهم وجوب ارتقاء الأمر فى هذه الجواهر إلى جوهر بالفعل عرى عن المادة، فلزم أن يكون هذا الجوهر فاعلا غير منفعل أصلا ولا يلحقه كلال ولا تعب ولافساد. إذ كان هذا إنما لحق الجوهر الذى بالفعل من قبل أنه كمال الجوهر الذى بالقوة لا من قبل أنه فعل محض. وذلك أنه لما كان الجوهر الذى بالقوة إنما يخرج إلى الفعل من قبل جوهر بالفعل، لزم أن ينتهى الأمر فى الموجوادات الفاعلة المنفعلة إلى جوهر هو فعل محض ، وأن ينقطع التسلسل بهذا الجوهر.(٣)

---

(١) د. عاطف العراقى- الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل- ص١٣٢.

(٢) ابن طفيل- حى بن يقظان- ص٩٧.

(٣) ابن رشد- تهافت التهافت- ص١٠٧.

فلا يمكن أن تكون الموجودات بأعيانها محركة لذواتها، أى يكون تحرك الأشياء من غير محرك. فالمادة الموضوعة للنجار وهى الخشب لا يمكن أن تحرك نفسها إن لم يحركها النجار. ولا الأرض يمكن أن يكون منها نبات إن لم يحركها البذر.[1]

وقد تبين فى العلم الطبيعى أن كل حركة لها محرك، وأن المتحرك إنما يتحرك من جهة ما هو بالقوة، والمحرك يحرك من جهة ما هو بالفعل. وإن المحرك إذا حرك تارة ولم يحرك أخرى، فهو محرك بوجه ما، إذ توجد فيه القوة على التحريك حين لا يحرك: «فمتى أنزلنا هذا المحرك الأقصى للعالم يحرك تارة ولا يحرك أخرى، لزم ضرورة أن يكون هناك محرك أقدم منه، فلا يكون هو المحرك الأول. فإن فرضنا أيضا هذا الثانى يحرك تارة ولا يحرك أخرى، لزم فيه ما لزم فى الأول. فباضطرار إما أن يمر ذلك إلى غير نهاية، أو ننـزل أن هنا محركا لا يتحرك أصلا، ولا من شأنه أن يتحرك لا بالذات ولا بالعرض»[2].

فلابد إذن أن يكون للحركة محرك، هو فعل محض ولا يشوبه قوة أصلا، أى لا يوجد فى وقت من الأوقات محركا بالقوة، لأنه إن كان هناك جوهر محرك أو فاعل ليس هو فعل محض، بل تشوبه القوة، فقد لا يحدث عنه تحريك فى وقت من الأوقات. ومرد ذلك أن «كل محرك تشوب القوة جوهره، فقد لا يحرك فى وقت من الأوقات. لأنه إنما يحرك بمحرك آخر مخرج له من القوة إلى الفعل، ويمكن فى ذلك المحرك ألا يحضره»[3]. فما هو بالقوة يمكن ألا يكون موجودا، أى يفسد فى وقت من الأوقات. وهذا ما يدلنا عليه العلم الطبيعى، إذ كل ما يشوب جوهره القوة، فهو كائن فاسد. ولذلك يجب ألا تشوب هذا المحرك قوة أصلا، لا فى الجوهر، ولا فى المكان، ولا فى غير ذلك من أصناف القوى، وهذا هو معنى كون الجوهر فعلاً. ولما كان سبب القوة هو الهيولى، فينبغى إذن أن يكون المحرك الأول خلواً منها. إذ كل سرمدى فهو فعل محض. وكل ما هو فعل محض فليس فيه قوة»[4].

---

(١) ابن رشد- تفسير ما بعد الطبيعة- جـ٣- ص١٥٧٠.

(٢) ابن رشد- تلخيص ما بعد الطبيعة- ص١٢٤.

(٣) ابن رشد- تفسير ما بعد الطبيعة- جـ٣- ص١٥٦٦.

(٤) نفس المصدر السابق- ص١٥٦٨.

فالبحث فى أمر المحرك والمتحرك يؤدى إلى القول بالمحرك الأول، فإذا كان كل متحرك إنما يتحرك عن محرك، فمن الضرورى أن يكون كل ما يتحرك، إما أن يتحرك عن محرك غير متحرك، وإما أن يتحرك عن محرك متحرك. والفرض الثانى غير مقبول، إذ لو كان متحركا لكان جسما، ولكان له محرك. وهذا يؤدى إلى الدور إلى غير نهاية. فلذلك يلزم ضرورة أن يكون المحرك للمتحرك من تلقائه غير جسم، وغير متحرك أصلا بالذات. فلا بد أن يكون هناك محرك للكل، إليه تنتهى سائر الحركات، وهو محرك غير متحرك أصلا بالذات[1].

الدليل الرابع: دليل العناية الإلهية:

الهـدف من هذا الدليل الوقوف على العناية بالإنسان، وخلق جميع الموجودات من أجله. ويقوم هذا الدليل على أصلين: أحدهما: أن جميع الموجودات التى هاهنا موافقة لوجود الإنسان. وثانيهما: أن هذه الموافقة هى ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد، إذ لا يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق.[2] فالعالم لم يحدث مصادفة،أو وجد بطريقة عارضة، بل وجد متقنا غاية الإتقان ومنظما غاية التنظيم. مما يدل على وجود الله.

ونود أن نشير إلى اعتماد معظم فلاسفة الإسلام على فكرة الغائية والعناية الإلهية فى تقديم دليل على وجود الله، وهى فكرة نجدبعض جوانبها عند الفيلسوف اليونانى أرسطو، الذى قال بالعلة الغائية كعلة رابعة تنضم إلى العلل المادية والصورية، والفاعلة، بالإضافة إلى مؤثرات دينية إسلامية بارزة. فالكون كله سماؤه وأرضه، تسوده الغائية ويعد مظهرا ودليلا على العناية الإلهية.

وقد دللوا على فكرتهـم بآيـات قرآنيـة تارة، وبمشاهدات سواء فى العلاقة بين كل موجود والموجود الآخر فى العالم السفلى، أو فى علاقة كل موجودات العالم السفلى، بموجودات العالم العلوى كالشمس والقمر والنجوم، وكيف تؤثر هذه الموجودات العلوية، فى موجودات عالمنا الأرضى تارة أخرى. وقد ربطوا كل هذا ببعض الافكار الميتافيزيقية. كفكرة السببية.

---

(١) ابن رشد- تلخيص السماع الطبيعى- ص١١٦.

(٢) ابن رشد- مناهج الأدلة- ص١٥٠، وأيضاً

Dr. El-Ehwany (A. F.): Islamic Philosophy p. 128-129.

فالنظام المشاهد فى الموجودات الكائنة الفاسدة، كيف صدر، إذ لا يجوز الصدور عن قصد أو إرادة ولا بحسب طبيعته، ولا على سبيل الاتفاق، ولكنه صدر عن علم، وتمثله النظام الكلى ، أعنى تمثل نظام جميع الموجودات من الأزل فى علم البارى السابق على هذه الموجودات على الأوقات المترتبة غير المتناهية التى يجب ويليق أن يقع كل موجود منها فى واحد من تلك الأوقات. ويقتضى إفاضة ذلك النظام فى جميع الأحوال فعقل ذلك الفيضان منها. وهذا المعنى هو عناية البارى تعالى بمخلوقاته[1] فليس هناك– فيما يقول ابن سينا– إلا العلم المطلق بنظام الموجودات، وعلمه بأفضل الوجوه التى يجب أن يكون عليها الموجودات، وعلمه بخير الترتيبات[2].

فالعناية هى أن يعقل واجب الوجود بذاته أن الإنسان كيف تجب أن تكون أعضاؤه، والسماء كيف تجب أن تكون حركتها، ليكونا فاضلين، ويكون نظام الخير فيهما موجودا من دون أن يتبع هذا العلم شوق أو طلب أو عرض آخر سوى علمه بما ذكرنا وموافقة معلومه لذاته المعشوقة له.[3]

وإذا كانت العناية هى صدور الخير عنه لذاته لا لغرض خارج عن ذاته، وكان الخير ذاته هو عنايته، وهو مبدأ لما سواه، فعلمه بذاته أنه خير مبدأ لهذه الأشياء لأنه لو لم يكن عاقلا لذاته، وعاقلا لأن ذاته مبدأ لما سواه، لما كان يصدر عن ذاته التدبير والنظام، فيجب أن يكون كل شىء منتظم خيراً لأنه غير مناف لذاته. وليس معنى الخير والنظام فى الموجودات إلا أنه غير مناف لذاته.

فالنظام والتدبير فى هذا العالم يدلنا على منظم ومدبر له، يقول الكندى: «فإن فى نظم هذا العالم وترتيبه، وفعل بعضه فى بعض، وانقياد بعضه لبعض، وتسخير بعضه لبعض، وإتقان هيئته على الأمر الأصلح فى كون كل كائن، وفساد كل فاسد، وثبات كل ثابت، وزوال كل زائل، لأعظم دلالة على أتقن تدبير، ومع كل تدبير مدبر، وعلى أحكم حكمة، ومع كل حكمة حكيم، لأن هذه جميعا من المضاف».[4]

---

(١) ابن سينا. الإشارات والتنبيهات، ص٢٩٨-٢٩٩. (٢) ابن سينا. التعليقات، ص١٨.

(٣) نفس المصدر السابق، ص١٨. (٤) الكندى، رسائل، ص٢١٤-٢١٥.

ويضرب لنا الكندى أمثلة للعناية والغائية سواء فى العالم العلوى أو العالم السفلى تدلنا بغير شك على وجود خالق حكيم ، فهو مثلا يرى أن قوام الأشياء الموجودة فى عالم الكون والفساد يرجع إلى اعتدال الشمس فى فلكها بحيث تدنو من مركز الأرض تارة وتبعد عنه تارة. يقول الكندى: «فلو لم يكن بعد الشمس من الأرض بهذا التعديل، فكانت أعلى، لقل إسخانها لهذا الجو، حتى تكون فى موضع، لو كانت فيه لم يؤثر فينا أثرا يظهر، فجمد ما على الأرض كما يكون ذلك فى المواضع التى قربت من الأقطاب، فلم يكن حرث ولانسل ولاغير ذلك من الكائنات، كما يكون ذلك فى هذه المواضع، ولو قربت جداً لاحترق ما على الأرض ولم يكن حرث ولا نسل ولا غير ذلك، كما يوجد ذلك فى المواضع التى تقرب منها الشمس أكثر» .[1]

وما يقال عن الشمس، يقال عن القمر، إذ لو لم يكن اعتدال بعده من الأرض على ما هو عليه الآن بل أقرب، لمنع كون السحاب والأمطار لأنه كان يحل البخار ويبدده ويلطفه ولا يدعه أن يجتمع ولا يكثف.[2]

وهكذا يضرب لنا الكندى الكثير من الأمثلة فى رسائله المتعددة لإثبات العناية والغائية ، وكيف أنهما تؤديان لا محالة إلى وجود خالق للكون. فهو يقول: «فقد تبين أن كون جميع الأشخاص السماوية على ما هى عليه من المكان الذى هو الأرض والماء والهواء، ونضد ذلك وتقسيطه، هو علة الكون والفساد فى الكائنات الفاسدات، الفاعلة القريبة، أعنى المرتبة بإرادة باريها هذا الترتيب الذى هو سبب الكون والفساد. وأن هذا من تدبير حكيم عليم قوى جواد عالم متقن لما صنع، وأن هذا التدبير غاية الإتقان»[3] ويستطرد الكندى فى حديثه عن النظام والإتقان فى العالم وعن العناية الإلهية بقوله: «إن البارى عز وجل قد صير مخلوقاته، بعضها سواغ لبعض، وبعضها مستخرجة لبعض، وبعضها متحركة ببعض»[4] .

---

(١) الكندى: رسالة فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد، ص٢٢٩.

(٢) نفس المصدر السابق، ص٢٣١.

(٣) نفس المصدر السابق، ص٢٣٦.

(٤) د. عاطف العراقى- مذهب فلاسفة المشرق- ص٦٥-٦٦.

ويرى الكندى أنه يجب علينا النظر إلى عظمة الكون ونظامه فى جملته، لا إلى ما يكون فيه من عظم شجر أو حيوان من الحيوانات، وهذا موقف الفلاسفة أصحاب العقول النيرة الذين يتميزون عن غيرهم بالقدرة العقلية، والقدرة على تفهم ما فى الكون من عظمة الخالق. معنى ذلك أنه يدعونا إلى أن نتأمل النظـام الكلى لهذا العـالم. وهذا فيه من روح التفلسف بقدر ما فيه من روح النظرة الفنية، بحيث يبدو لنا العـالم كائنا واحدا منسـجم التركيب يسرى فيه تيار الحياة، وهذا أكبر شاهد على وجـود الله.[1]

فالنظام الموجود فى هذا العالم، والإتقان الذى بين أجزائه، كل هذا يعد دليلا على أن هناك موجوداً تاماً كاملاً هو الذى يدبر كل شىء بحكمة عظيمة، وهذا المدبر هو الله،فالله هو المبدع والمهيمن على كل ما خلق، لذلك فإن الوجود يفنى إذا فقد إرادته سبحانه»[2].

ويشبه الكندى عمل الله فى العالم بعمل النفس فى الجسم، فإذا كان النظام الذى نجده فى الجسم الإنسانى يدل على وجود قوة خفية هى التى تسير الجسم، وهذه القوة الخفية هى النفس، فإن النظام والتدبير الذى نجده فى الكون يدل على وجود منظم له. يقول الكندى: «السؤال عن البارى عز وجل فى هذا العالم، وعن العالم العقلى، وإن كان فى هذا العالم شىء، فكيف هو الجواب عنده؟ هو كالنفس فى البدن، لا يقوم شىء من تدبيره إلا بتدبير النفس، ولا يمكن أن يُعلم البدن إلا بما يرى من آثار تدبير النفس فيه، ولا يمكن إلا بالبدن بما يرى من آثار تدبيرها فيه. فهكذا العالم المرئى لا يمكن أن يكون تدبيره إلا بعالم لا يرى، والعالم الذى لا يرى لا يمكن أن يكون معلوما إلا بما يوجد فى هذا العالم من التدبير والآثار الدالة عليه»[3] . فإذا كانت أفعال البدن تدلنا على وجود نفس له تدبره، وتسير كل أموره. فالتـدبير والتنظـيم فى الكون يدلنا أيضا على وجود منظم له، وهذا المنظم هو الله سـبحانه وتعالى.

---

(١) د. محمد عبدالهادى أبو ريده، الكندى وفلسفته، ص٨١.

(٢) Sharif. (M.M.) History of Muslim Philosopy p.4-30.

(٣) الكندى- رسالة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم- ص١٧٤.

وهذا الدليل يتعرف على الله بمصنوعاته، وهى طريقة الحكماء، فإن الشريعة الخاصة بالحكماء هى الفحص عن جميع الموجودات، إذ كان الخالق لا يعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التى تؤدى إلى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة، الذى هو أشرف الأعمال عنده وأحظاها لديه «أى أن من أراد معرفة الله معرفة تامة عليه الفحص عن منافع جميع الموجودات. فهو يعبر عن الطريق الصاعد الذى يعتمد على الصعود من المخلوقات إلى ضرورة القول بوجود خالق أو موجد له.[1] قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾[2].

فإذا نظر الإنسان إلى شيء محسوس فرآه قد وضع بشكل ما، وقدر ما، ووضع ما، موافق فى جميع ذلك المنفعة الموجودة فى الشكل المحسوس والغاية المطلوبة، حتى يعترف أنه لو وجد بغير ذلك الشكل أو بغير ذلك القدر لم توجد فيه تلك المنفعة، علم على القطع أن لذلك الشيء صانعا صنعه، ولذلك وافق شكله ووضعه وقدره تلك المنفعة، وأنه لا يمكن أن تكون موافقة اجتماع تلك الأشياء لوجود المنفعة بالاتفاق.

وقد نبه الكتاب العزيز على العناية بالإنسان لتسخير جميع السموات له فى غير ما آية، مثل قوله سبحانه ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾[3] فإذا تأمل الإنسان هذه الأفعال والتدبيرات اللازمة المتقنة عن حركات الكواكب. ورأى الكواكب تتحرك هذه الحركات، وهى ذوات أشكال محدودة. ومن جهات محدودة. ونحو أفعال محدودة. وحركات متضادة. علم أن هذه الأفعال المحدودة، إنما هى عن موجودات مدركة حية، ذوات اختيار وإرادة. ويزيده إقناعاً فى ذلك إذ يرى أن كثيرا من الأجسام الصغيرة، الحقيرة، الخسيسة، المظلمة الأجساد، التى ههنا، لم تعدم الحياة بالجملة على صغر أجرامها، وخساسة أقدارها وقصر أعمارها، وإظلام أجسادها. وأن الجود الإلهى أفاض عليها الحياة والإدراك التى بها دبرت ذاتها. وحفظت وجودها. علم على القطع: أن الأجسام السماوية أحرى أن تكون حية مدركة من هذه الأجسام، لعظم أجرامها، وشرف وجودها، وكثرة أنوارها»[4] كما قال

---

(١) ابن رشد- مناهج الأدلة- ص٢٢٨. (٢) سورة فصلت آية ٥٣

(٣) سورة إبراهيم، آية ٣٣. (٤) ابن رشد- تهافت التهافت- جـ١- ص٣١٨.

سبحانه وتعالى : ﴿ لَخَلْقُ السَّموَاتِ وَالأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ ﴾[1].

فإذا تأمل الإنسان هذه الأجسام العظيمة الحية الناطقة، المختارة، المحيطة بنا. ونظر إلى أصل ثالث وهو أن عنايتها بما ههنا، هى غير محتاجة إليها فى وجودها. علم أنها مأمورة بهذه الحركات، ومسخرة لما دونها من الحيوانات والنبات، والجمادات. وأن الآمر لها غيرها، وهو غير جسم ضرورة، لأنه لو كان جسما لكان واحداً منها. وكل واحد منها مسخر لما دونه ههنا، من الموجودات، وخادم لما ليس يحتاج إلى خدمته فى وجوده. وأنه لولا مكان هذا الآمر لما اعتنت بما ههنا على الدوام، والاتصال لأنها مريدة ولا منفعة لها خاصة فى هذا الفعل. فإذن إنما يتحرك من قبل الأمر والتكليف للجرم المتوجه إليها، لحفظ ما ههنا وإقامة وجوده. والآمر هو الله سبحانه. وهذا كله معنى قوله تعالى: ﴿ أتينا طائعين﴾[2].

فإننا لو نظرنا فى الموجودات التى لها حسن أو بهاء أو كمال أو قوة أو فضيلة من الفضائل، لعرفنا أنها من فيض الله تعالى، ومن جوده ومن فعله، بحيث يمكن القول: إنه لا شيء من الأشياء إلا ونرى فيه أثر الصنعة بحيث تنتقل من المخلوق إلى الخالق ومن المصنوع إلى الصانع. فدليل العناية يوضح لنا كيفية احتياج جميع الموجودات إلى الله فى حين أن الله تعالى غنى عن العباد.

فابن طفيل يذهب إلى أن الواحد الحق الموجود الواجب الوجود هو أول الموجودات ومبدؤها وسببها وموجدها وهو يعطيها الدوام ويمدها بالبقاء، والأجسام كلها محتاجة إليه تعالى. ولو جاز أن تعدم ذات الواحد الحق- تعالى وتقدس عن ذلك- لعدمت الأجسام ولعدم العالم الحى بأسره، ولم يبق موجود، إذ الكل مرتبط بعضه ببعض، والعالم المحسوس ، وإن كان تابعا للعالم الإلهى وشبيه الظل له، والعالم الإلهى مستغن عنه، إلا أنه يستحيل فرض عدمه لأنه لا محالة تابع للعالم الإلهى، وفساده أن يبدل لا أن يعدم بالجملة[3].

---

(١) سورة غافر، آية ٥٧. (٢) ابن رشد- التهافت- ص٣١٩.

(٣) د. عاطف العراقى- الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل- ص١٢٩.

ولا شك أن تصور ابن طفيل لثبات العالم وأن ثباته راجع لله تعالى الموجود الثابت، قد قام على تصوره للعلاقة بين الأسباب والمسببات، وأنها علاقة ضرورية وليست جائزة يمكن انقلابها فى أية لحظة. فالاعتراف بالعلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات، يهدينا إلى التعرف على عناية الله بالكون. إننا إذا وجدنا استمرارا ودواماً فى عمل الأجسام الأرضية والأجرام العلوية، فإن هذا الاستمرار أو الدوام لا بد أن يؤدى بنا -فيما يذهب ابن رشد- إلى الاعتراف بإله أتقن كل شىء صنعاً، وهذا أفضل من القول بأنه لا توجد ضرورة بين الأسباب والمسببات.[1]

وإذا كنا نعتقد بوجود العناية والحكمة فلابد لنا أيضا الاعتقاد بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات، إذ ليس من العقل فى شىء أن تنكر الأسباب مع اعتقادنا بوجود العناية والحكمة. «إذ ينبغى أن تعلم أن من جحد كون الأسباب مؤثرة بإذن الله فى مسبباتها، فقد أبطل الحكمة وأبطل العلم . وذلك أن العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها . والحكمة هى المعرفة بالأسباب الغائية، القول بإنكار الأسباب جملة هو قول غريب جدا عن طباع الناس» .[2]

هذا بالإضافة إلى أن تقرير العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها يعد سبيلا للاستدلال على وجود الخالق. والقول بنفى الأسباب فى الشاهد ليس له سبيل إلى إثبات فاعل فى الغائب لأن الحكم على الغائب من ذلك إنما يكون من قبل الحكم بالشاهد، فهؤلاء لا سبيل لهم إلى معرفة الله تعالى؛ إذ يلزمهم ألا يعترفوا بأن كل فعل له فاعل. وإذا كان هذا هكذا فليس يمكن من إجماع المسلمين على أنه فاعل إلا الله سبحانه أن يفهم نفى وجود الفاعل بتة فى الشاهد، إذ من وجود الفاعل فى الشاهد استدللنا على وجود الفاعل فى الغائب. لكن لما تقرر عندنا الغائب، تبين لنا من قبل المعرفة بذاته أن كل ما سواه ليس فاعلا إلا بإذنه وعن مشيئته.[3]

(١) د. عاطف العراقى - الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل - ص١٣٩.

(٢) ابن رشد - مناهج الأدلة - ص٢٣١. (٣) نفس المصدر السابق - ص٢٣١-٢٣٢.

الدليل الخامس: دليل الاختراع:

يستند دليل الاختراع إلى مبدأ السببية «فالذى قصده الشرع من معرفة العالم أنه مصنوع لله ومخترع له، وأنه لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه»(١).

ويدخل فى دلالة الاختراع وجود الحيوان بأنواعه ووجود النبات والسموات، وهذه الدلالة تنبنى على أصلين: الأول: هذه الموجودات مخترعة، والثانى: كل مخترع فله مخترع. وهذان الأصلان موجودان بالقوة فى جميع فطر الناس. فالأصل الأول معروف بنفسه في الحيوان والنبات ﴿ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ ﴾(٢) فإننا إذا رأينا أجساما مادية، ثم رأينا الحياة تحدث فيها، علمنا اليقين أن هناك موجودا أوجدها، فلكل شيء سبب، ولا شيء يحدث اتفاقا أو عن مصادفة، أما السموات فنحن نعلم من قبل حركاتها التى لا تفتر أنها مأمورة بالعناية بما هاهنا ومسخرة لنا. والمسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة. فإذا اجتمع هذا الأصل مع الأصل الثانى الذى يرى أن كل مخترع له مخترع، صح لنا أن للموجود فاعلا مخترعا له.

لذلك كان واجبا على من أراد معرفة الله حق معرفته، أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقى فى جميع الموجودات، لأن من لم يعرف حقيقة الشيء، لم يعرف حقيقة الاختراع. يقول الله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ ﴾(٣).

أما الآيـات التى تشير إلى دلالـة الاختراع، فمنها قوله تعالى ﴿فلينظر الإنسان مم خلق، خلق من ماء دافق﴾(٤) وقـوله تعالى: ﴿أَفَلا يَنظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴾(٥).

---

(١) ابن رشد- مناهج الأدلة- ص١٩٣.
(٢) سورة الحج آية ٧٣.
(٣) سورة الأعراف آية ١٨٥.
(٤) سورة الطارق آية ٦.
(٥) سورة الغاشية آية ١٧.

وإذا كان ابن رشد يذهب إلى أن دليلي الاختراع والعناية هما الطريق الشرعي الذي دعا إليه الشرع واعتمده الصحابة، فإن ذلك لا يؤدى إلى القول بأنه وقف عند حدود الخطابيين عندما يقفون عند الآيات القرآنية وحدها. بل حاول استخلاص العناصر الفلسفية العقلية من هذه الآيات القرآنية وحدها. ويرتفع إلى مستوى أهل البرهان. فإذا كانت توجد في الكتاب العزيز الطرق الثلاث[1] الموجودة لجميع الناس فإن ابن رشد يريد الارتفاع عن طريق كل من الخطابيين وأهل الجدل، حتى يصل إلى البرهان: يقول ابن رشد: «إن كان فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات، واعتبارها، من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم»[2].

وإذا كان الشرع قد حث على معرفة الله تعالى وسائر موجوداته بالبرهان، كان من الأفضل، أو الأمر الضروري، لمن أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى، وسائر الموجودات بالبرهان، أن يتقدم أولا فيعلم أنواع البراهين وشروطها، وبماذا يخالف القياس البرهاني القياس الجدلي، والقياس الخطابي، والقياس المغالطي[3].

وإذا كان الأمر هكذا، وكان كل ما يحتاج إليه من النظر في أمر المقاييس العقلية قد فحص عند القدماء أتم فحص، فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم، فننظر فيما قالوه من ذلك، فإن كان كله صوابا قبلناه منهم، وإن كان فيه ماليس بصواب نبهنا عليه. فإذا فرغنا من هذا الجنس من النظر، وحصلت عندنا الآلات التي بها نقدر على الاعتبار في الموجودات، ودلالة الصنعة فيها- فإن من لا يعرف الصنعة لا يعرف المصنوع، ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع- فقد يجب أن نشرع في الفحص عن الموجودات، على الترتيب والنحو الذي استفدناه من صناعة المعرفة بالمقاييس البرهانية[4].

---

(١) الخطابية والجدلية والبرهانية هي الطرق الثلاث، انظر فصل المقال، ص٣٠-٣١.

(٢) ابن رشد - فصل المقال - ص٢٢.

(٣) نفس المصدر السابق- ص٢٣، ٢٤.

(٤) نفس المصدر السابق- ص٢٦.

وإذا كان هذا هكذا، فقد يجب علينا إن ألفينا لمن تقدم من الأمم السالفة نظرا في الموجودات، واعتبارا لها، بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، أن ننظر في الذى قالوه من ذلك، وما أثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم، وسررنا به، وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه، وحذرنا منه، وعذرناهم.

وأما من نهى عن النظر فيها من كان أهلا للنظر فيها، فقد صد الناس عن الباب الذى دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله، وهو باب النظر المؤدى إلى معرفته حق المعرفة. وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى(١).

الدليل السادس: دليل الوحدة والكثرة:

يقوم هذا الدليل على إثبات أن وحدة الأشياء التى نراها فيها، مع أنها بطبعها متكثرة، هى ليست من الأشياء بل من موجد أو معط للوحدة هو الله.

فالأشياء عند الكندى وحدة وكثرة معاً، واشتراك الأشياء فى كل محسوس وما يلحق المحسوس بعلة. وهذه العلة لا يمكن أن تكون من ذات الأشياء، بل هى مباينة للأشياء وأقدم وأرفع وأشرف من جميع الأشياء المشتركة فى الكثرة والوحدة.

كذلك هذه العلة ليست مشاركة للأشياء، لأن المشاركة تكون فى المشتركات بعلة خارجة عنها، فإن كان كذلك خرجت العلل بلانهاية، ولا نهاية فى العلل ممتنع، إذ ليس يمكن أن يكون شيء بالفعل لا نهاية له.

كذلك هذه العلة ليست واقعة فى جنس الأشياء، أى ليست مجانسة لها، لأن اللواتى من جنس واحد ليس منها شيء أقدم من شيء بالذات كالإنسانية والفروسية اللتين من جنس الحى ليست واحدة منها أقدم من الأخرى بالذات، ولكن العلة أقدم من المعلول، فهذه العلة ليست مجانسة للأشياء.

---

(١) نفس المصدر السابق- ص٢٨-٢٩.

فقد تبين أن للأشياء جميعاً علة أولى، غير مجانسة، ولا مشاكلة، ولا مشابهة، ولا مشاركة للأشياء، بل هى أعلى وأشرف وأقدم منها، وهى سبب كونها وثباتها[١].

يقول الكندى: «إن كل ما كان فى شىء بعرض فمعرضه فيه غيره، ولا يمكن أن يتسلسل الأمر إلى مالانهاية بالفعل، أى أن نقول إن هذا المعطى للوحدة هو الآخر له معط آخر وهكذا إلى مالانهاية بالفعل، فلابد من الوصول إلى علة أولى أعطت الوحدة فى الأشياء هى الواحد الحق الذى لم يفد الوحدة من غيره، ولا تسلسل، فكل قابل للوحدة إذن معلول، والواحد الحق هو العلة الأولى. وإذن فكل واحد غير الواحد هو واحد بالمجاز...[٢]»

والكثرة جماعة وحدانيات فإن لم تكن وحدة لم تكن كثرة، وتهوّى كل كثير هو بالوحدة، وأن الوحدة تفيض عن الواحد الحق الأول، وكل متهوٍّ مبدع وعلة الإبداع هو الواحد الحق الأول. فالله يبدع الموجودات بعد أن لم تكن، وفى إبداعه لها متكثرة، يعطيها التهوى أو الوحدة أو الرباط الذى يجعلها موجودة وبدونه تدثر.

فالعالم وحدة لأن أجزاءه مترابطة، غير أن الوحدة فيه تحتاج إلى موجد، ولابد من الوصول إلى علة أولى أعطيت الوحدة فى الأشياء، هى الواحد الحق[٣]. يقول الكندى: «فإذ كان كل واحد من المحسوسات وما يلحق المحسوسات، فيها الوحدة والكثرة معاً، وكانت الوحدة فيها جميعاً أثراً من مؤثر عارضاً فيه، لا بالطبع، وكانت الكثرة جماعة وحدانيات اضطراراً فباضطرار إن لم تكن وحدة لم تكن كثرة بتة. فإذن تهوى كل كثير هو بالوحدة، فإن لم يكن وحدة فلا هوية لكثير بتة. فإذن كل متهو إنما هو انفعال يوجد ما لم يكن، فإذن فيض الوحدة عن الواحد الحق الأول هو تهوى كل محسوس وما يلحق المحسوس، فيوجد كلٍ واحد منها إذا تهوى بهويته إياها: فإذن علة التهوى هى من الواحد الحق الذى لم يفد الوحدة من مفيد، بل هو بذاته واحد،

---

(١) رسائل- جـ١- ص١٤١، ١٤٣. (٢) نفس المصدر السابق- ص١٦١.

(٣) الأهوانى- الكندى فيلسوف العرب- ص٢٩٥.

والذى يهوى ليس هو لم يزل، والذى هو ليس هو لم يزل مُبدَع، أى تهويه عن علة، فالذى يهوى مبدع؛ وإذ كانت علة التهوى الواحد الحق الأول، فعلة الإبداع هو الواحد الحق الأول، والعلة التى منها مبدأ الحركة أعنى المحرك مبدأ الحركة، أعنى المحرك، هى الفاعل. فالواحد الحق الأول، إذ هو علة مبدأ حركة التهوى- أى الانفعال- فهو المبدع جميع المتهويات؛ فإذ لا هوية إلا بما فيها من الوحدة، وتوحدها هو تهويها. فبالوحدة قوام الكل، لو فارقت الوحدة عادت ودثرت، مع الفراق، بلا زمان، فالواحد الحق إذن هو الأول، المبدع الممسك لكل ما أبدع، فلا يخلو شىء من إمساكه وقوته إلا عاد ودثر» .(١)

الدليل السابع: دليل المادة والصورة:

يقوم هذا الدليل على فكرة المادة والصورة وكيفية تعلق الهيولى والصورة. وهو دليل قال بـه ابن طفيل فى قصته «حى بن يقظان». فقد تتبع حى بن يقظان الصور صورة صورة ورأى أنها كلها حادثة وأنها لابد لها من فاعل، ثم إنه نظر إلى ذوات الصور، فلم ير أنها شىء أكثر من استعداد الجسم لأن يصدر عنه ذلك الفعل، وتبين له أن الأفعال الصادرة عنها ليست فى الحقيقة لها وإنما هى لفاعل يفعل بها الأفعال المنسوبة إليها(٢) .

الصورة لا يصح وجودها إذن إلا عن فاعل مختار، إذ كل حادث له محدث ومن هنا كانت الموجودات كلها مفتقرة فى وجودها، إلى هذا الفاعل، وبحيث لا يقوم شىء منها إلا به، فهو علتها وهى معلولة له سواء كانت محدثة الوجود، أى سبقها العدم، أو كانت قديمة أى لا ابتداء لها من جهة الزمان ولم يسبقها العدم إطلاقا. إنها فى الحالتين معلولة ومفتقرة إلى الفاعل، متعلقة الوجود به، ولولا دوامه لم تدم ولولا وجوده لم توجد ولولا قدمه لم تكن قديمة وهو فى ذاته غنى وبرىء منها(٣) .

والدليل على ذلك أن قدرته وقوته غير متناهية، أما جميع الأجسام وما يتصل بها أو يتعلق بها، على أى صورة من صور التعلق، تعد متناهية ومنقطعة. فابن طفيل هنا

(١) رسائل- حـ١- ص١٦١-١٦٢.
(٢) ابن طفيل- حى بن يقظان- ص٩١-٩٢.
(٣) نفس المصدر السابق- ص ٩٧-٩٨.

يفرق تفرقة حاسمة بين الله (العلة والدوام والغنى واللاتناهى) وبين الموجودات (المعلول والانقطاع والحاجة والتناهى).

معنى هذا أن ابن طفيل يقيم دليله على مجموعة من الأفكار التى تتسلسل كل فكرة عن الأخرى على النحو التالى:

١- جميع الموجودات تتركب من مادة وصورة.

٢- كل مادة تفتقر إلى الصورة.

٣- الصور لا يصح وجودها إلا عن فاعل.

٤- جميع الموجودات تفتقر فى وجودها إلى الفاعل(١).

الدليل الثامن: دليل التناسل (دوام الحياة)

وبالإضافة إلى تلك الأدلة هناك دليل نجده عند ابن سينا يدلنا على مدى تأثر ابن سينا بالأدلة الشرعية الدالة على وجود الله وهو دليل التناسل. وهو دليل لم يستقه ابن سينا من التراث الفلسفى السابق عليه بل هو دليل استمده ابن سينا من القرآن الكريم. والآيات القرآنية الدالة على ذلك كثيرة منها قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا﴾(٢) وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً﴾(٣).

ويقول ابن سينا: «ثم أول ما يجب أن يشرع فيه هو أمر التزويج المؤدى إلى التناسل، وأن يدعو إليه ويحرض عليه، فإن به بقاء الأنواع التى بقاؤها دليل وجود الله تعالى»(٤) هكذا نرى لدى فلاسفة الإسلام جانبا دينيا واضحا يتمثل فى تأثرهم بالأدلة القرآنية، بالإضافة إلى جانب عقلى متمثل فيما اعتمدوا عليه من أفكار ومبادئ استقوها من التراث الفلسفى اليونانى مدللين بذلك على إمكانية الجمع بين العقل والنقل أو بين الفلسفة والدين.

---

(١) د. عاطف العراقى- الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل- ص١٣٦.

(٢) سورة النحل آية ٧٢.   (٣) سورة النساء- آية ١.

(٤) ابن سينا- الشفاء الإلهيات، جـ٢، م١٠ ف٤ ص٤٤٨.

الفصل الثالث



النبوة عند فلاسفة الإسلام

النبوة عند فلاسفة الإسلام

أولاً: التمهيد

أثيرت مشكلة الوحى فى العالم العربى منذ بدأ النبى ﷺ دعوته، فكفار قريش ما كانوا يريدون أن يقبلوا أن محمد بن عبد الله ينزل عليه وحى سماوى، وهو بشر مثلهم يأكل ويشرب ويتردد إلى الأسواق والحوانيت لذلك قالوا: ﴿ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق، لو لا أنزل إليه ملك فيكون معه نذيراً * أو يلقى إليه كنز، أو تكون له جنة يأكل منها﴾. بيد أن معجزاته بهرتهم وفصاحته أفحمتهم، وهم أهل القول واللسن، وزعماء البلاغة والبيان، فأخذوا يتهمونه تارة بالسحر والشعوذة، وأخرى بالكهانة والتنجيم، وعزوا إليه قوى خفية لا حصر لها. ولم يكن له من جواب على هذه الدعاوى الباطلة والاتهامات القاسية إلا أن يردد قول الله تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ ﴾.[1] فهو لا يجيء بشيء من عنده، ولا يفترى عليهم الكذب وإنما يبلغ رسالة الله: ﴿ يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾.[2]

ونظرية الإسلام فى الوحى وطرائقه سهلة واضحة. فهناك ملك خاص هو جبريل عليه السلام، قادر على التشكل بأشكال مختلفة شأن الملائكة الآخرين، وكل وظيفته تتلخص فى أنه واسطة بين الله وأنبيائه. وعنه تلقى محمد صلى الله عليه وسلم كل الأوامر الدينية.

ولم يتردد رجال الإسلام فى الصدر الأول مطلقاً فى التسليم بهذه الوسائل الخاصة بالوحى والإلهام. ولم يحاول واحد منهم أن يسأل عن النبوة فى سرها وأساسها ولا عن المعجزات فى عللها وأسبابها. وآمنوا إيماناً صادقاً بكل ما جاء من عند الله دون بحث أو تعليل. وقد عنوا منذ الفجر الأول للإسلام بالرؤيا وتعبيرها، ووضعوا فى ذلك بحوثاً مستقلة لم تلبث أن كونت علماً خاصاً. فالرؤيا الصادقة جزء من ستة وأربعين

---

(١) سورة الكهف آية ١١٠.

(٢) سورة المائدة آية ٦٧.

جزءاً من أجزاء النبوة. وفى القرآن الكريم سورة كاملة تشرح الأحلام وأثرها فى التنبؤ بالغيب، ونعنى بها سورة يوسف.

بيد أن هذا التسليم الهادئ لم يطل أمده، وهذا الإذعان الفطرى لم يعد فى مأمن من الشكوك والأوهام. فقد اختلط المسلمون بعناصر أجنبية مختلفة نفثت فيهم كثيراً من سمومها، ولم تدع أصلاً من أصول دينهم إلا وضعته موضع النقد والتشكيك والتضليل، ولا غرابة فقد كانت هذه العناصر موتورة من الدين الذى الغى أديانها، ومن الحضارة الجديدة التى سلبتها مجدها وعزتها، لهذا أخذت تحارب الإسلام بشتى الوسائل لتثأر لنفسها ودينها، وتسترد نفوذها وسلطانها، ولكنها عبثاً حاولت وباءت بالخيبة والفشل: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾(١).

فالمزدكية والمانوية من الفرس، والسمنية وغيرهم من براهمة الهند والدهرية أخذوا ينادون بالتناسخ، وبإنكار النبوة والأنبياء، ويرددون القول بأنه لا حاجة للبشر إلى الرسل وغير ذلك من مسائل، أقول إلى هنا والأمر ليس غريباً، ولكن الغريب أن نجد بين المسلمين من وقفوه. فابن الراوندى ناقش موضوع النبوة مناقشة حرة طليقة أتى فيها على أقوال المثبتين والمنكرين، لم يتعرض لها بالنفى والإنكار خلال تلك المناقشة إمعاناً فى نشر عناصر الزيغ والإلحاد بين المسلمين، فالرسل لا حاجة إليهم لأن الله قد منح خلقه عقولاً يميزون بها الخير من الشر ويفصلون الحق عن الباطل، وفى هدى العقل ما يغنى عن كل رسالة. يقول ابن الراوندى: «إن البراهمة يقولون قد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله سبحانه على خلقه، وأنه هو الذى يعرف به الرب ونعمه. ومن أجله صح الأمر والنهى والترغيب والترهيب، فإن كان الرسول يأتى مؤكداً لما فيه من التحسين والتقبيح والإيجاب والحظر، فساقط عنا النظر فى حجته وإجابة دعوته، إذ قد غنينا بما فى العقل عنه، والإرسال على هذا الوجه خطأ. وإن كان بخلاف ما فى العقل من التحسين والتقبيح والإطلاق والحظر، فحينئذ يسقط عنا الإقرار بنبوته» (٢).

---

(١) سورة الحجر آية ٩.

(٢) د. إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية، ص٨٦.

وسيراً فى هذا الطريق العقلى المزعوم يرى ابن الراوندى أن بعض تعاليم الإسلام مناف لمبادئ العقل، كالصلاة والغسل والطواف ورمى الجمار والسعى بين الصفا والمروة اللذين هما حجران لا ينفعان ولا يضران. وزيادة على هذا أليس الطواف بالكعبة كالطواف بغيرها من البيوت؟.

والمعجزات غير مقبولة فى جملتها ولا فى تفاصيلها، فربما يكون رواتها، وهم شرذمة قليلة قد تواطأوا على الكذب فيها ، فمن ذا الذى يسلم أن الحصى يسبح أو أن الذئب يتكلم؟ ثم إن بلاغة القرآن أيضاً على تسليمها ليست بالأمر الخارق للعادة، فإنه لا يمتنع أن تكون قبيلة من العرب أفصح من القبائل كلها، ويكون فى هذه القبيلة طائفة أفصح من البقية، ويكون فى هذه الطائفة واحد هو أفصحها. وهب أن محمداً صلى الله عليه وسلم غالب العرب فى فصاحتهم وغلبهم، فما حكمه على العجم الذين لا يعرفون هذا اللسان وما حجته عليهم.[١]

أما الرازى (م٢٥٠هـ) فقد تعلق بتعاليم المزدكية والمانوية والمعتقدات الهندية، وأعلن أن الفلسفة هى السبيل الوحيد لإصلاح الفرد والمجتمع، وأن الأديان مدعاة التنافس والتطاحن والحروب المتتالية، وبالتالى فلا ضرورة فى محاولات الفلاسفة فى التوفيق بين الفلسفة والدين. ووجه اعتراضات إلى النبوة وأثرها الاجتماعى، ومن هذه الاعتراضات أن الأنبياء لا حق لهم فى أن يدعوا لأنفسهم ميزة خاصة، عقلية كانت أو روحية، فإن الناس كلهم سواسية، وعدل الله وحكمته تقضى بألا يمتاز واحد على آخر. والمعجزات النبوية ضرب من الأقاصيص الدينية أو اللباقة والمهارة التى يراد بها التغرير والتضليل. والتعاليم الدينية متناقضة يهدم بعضها بعضاً، ولا تتفق مع المبدأ القائل أن هناك حقيقة ثابتة، ذلك لأن كل نبى يلغى رسالة سابقه وينادى بأن ما جاء به الحق ولا حق سواه، والناس فى حيرة من أمر الإمام والمأموم والتابع والمتبوع. والأديان فى جملتها هى أصل الحروب التى وقعت فيها الإنسانية. وكان الأولى بحكمة الحكيم الرحيم إلهام الناس معرفة منافعهم ومضارهم فى عاجلهم وآجلهم دون تفضيل لأحد على آخر.

---

(١) نفس المصدر السابق، ص٨٦-٨٧.

ثانيا: موقف فلاسفة الإسلام من النبوة

ومن هنا كان منزع فلاسفة الإسلام إلى الحديث عن النبوة كمفهوم ضرورى للإنسانية جمعاء، أو كنموذج للإنسان الكامل فى هذه الحياة. والكلام فى هذه النظرية من وجهين . (**الأول**): وهو ضرورة الاعتقاد ببعثة الرسل إذ هذا الاعتقاد ركن من أركان الإيمان. إذ يجب على كل مؤمن ومؤمنة أن يعتقد فى أن الله أرسل رسلاً من البشر مبشرين بثوابه، ومنذرين بعقابه، قاموا بتبليغ أممهم ما أمرهم بتبليغه من تنزيه لذاته وتبيين سلطانه القاهر فوق عباده وتفصيل لأحكامه فى فضائل أعمال وصفات يطالبهم بها. (**والثانى**) : أن يعتقد وجوب تصديقهم فى أنهم يبلغون ذلك عن الله، ووجوب الاقتداء بهم فى سيرهم، والائتمار بما أمروا به والكف عما نهوا عنه.

فالإنسان – كما يراه فلاسفة الإسلام – إنسان اجتماعى بطبعه لا يستطيع أن يعيش بمفرده، هذه الضرورة هى التى أدت إلى ضرورة وجود النبى. إذ هى الدافع الأساسى والجوهرى فى وجود نبى، وذلك ليقيم هذا الاجتماع على سنة وعدل، لأنه لا يستطيع ذلك بدون نبى. يقول ابن سينا: «فإذا كان ظاهراً فلابد فى وجود الإنسان وبقائه من مشاركة، ولا تتم المشاركة إلا بمعاملة، كما لابد فى ذلك من سائر الأسباب التى تكون له، ولابد فى المعاملة من سنة وعدل. ولابد للسنة والعدل من سان ومعدل، ولابد أن يكون هذا بحيث يجوز أن يخاطب الناس ويلزمهم السنة، ولابد من أن يكون هذا إنساناً، ولا يجوز أن يترك الناس وآراءهم فى ذلك فيختلفون، ويرى كل منهم ماله عدلاً وما عليه ظلماً. فالحاجة إلى هذا الإنسان فى أن يبقى نوع الناس، ويتحصل وجوده أشد من الحاجة إلى أشياء أخرى من المنافع التى لا ضرورة إليها فى البقاء».(١) .

فالنبى هو الذى يسن للناس، وهو مقياس العدل بينهم، لذلك لا يجب تكذيبه، بل لابد من تصديقه، فهو فيما يسنه للناس فى أمورهم بإذن من الله تعالى وأمره

---

(١) ابن سينا الشفاء الإلهيات، جـ٢، م١٠، ف٢، ص٤٤١.

ووحيه وإنزاله الروح القدس عليه. يقول ابن سينا: «فهذا الإنسان إذا وجد وجب أن يسنّ للناس فى أمورهم سنناً بإذن الله تعالى وأمره، ووحيه وإنزاله الروح القدس عليه».[1]

فالمجتمع كل مرتبط الأجزاء، كالبدن إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالحمى والسهر، فالألم الذى يحس به أحد أفراد المجتمع لابد أن يعدوه إلى الآخرين، والسرور الفردى لا يصح أن يعرف فى مجتمع صالح، فلا يألم شخص وحده، ولا يسر وحده ، بل يجب أن تسرى فى الجميع روح واحدة تحس بإحساس مشترك، وإذا كانت أعضاء الجسم ذات وظائف متميزة فواجب أن يكون لكل فرد من أفراد المجتمع عمل خاص، ولن تتم للمجتمع سعادته إلا إذا قسم العمل بين أفراده تقسيماً متناسباً مع كفاياتهم ومشوباً بروح التضامن والتعاون.[2]

وبديهى أن الأعمال الاجتماعية متفاوتة بتفاوت غاياتها، وأسماها وأشرفها ما اتصل برئيس المجتمع ومهمته. لأنه من المدينة كالقلب من الجسم. فهو مصدر الحياة وأصل التناسق والنظام. وليست وظيفته بسياسية فقط، بل هى أخلاقية كذلك، فإنه مثال يحتذى وسعادة الأفراد تتلخص فى التشبه به.

ولابد لهذا الرجل من خصوصية، وهذه الخصوصية التى تميزه عن سواه هى المعجزات، يقول ابن سينا: «فواجب إذن أن يوجد نبى وواجب أن تكون له خصوصية ليست لسائر الناس حتى يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد لهم فيتميزون عنهم، فتكون له المعجزات التى أخبرنا بها».[3]

فليس يصح تصديقنا للذى ادعى للرسالة عن الملك إلا متى علمنا أن تلك العلامة التى ظهرت عليه هى علامة الرسل للملك، وذلك إما بقول الملك لأهل طاعة: إن من رأيتم عليه علامة كذا من علاماتى المختصة بى فهو رسول من عندى؛ أو بأن يعرف من عادة الملك ألا تظهر تلك العلامات إلا على رسله.

---

(١) نفس المصدر السابق، ص٤٤٢. (٢) الفارابى، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٥٤-٥٥.

(٣) ابن سينا، الشفاء الإلهيات، م١٠، ف٢، ص٤٤٢.

وإذا سأل سائل فقال: من أين يظهر أن ظهور المعجزات على أيدى بعض الناس هى العلامات الخاصة بالرسل؟ . وإدراك هذا يكون من جهة الشرع أو العقل. أما من جهة الشرع فإنه محال لم يثبت بعد، إذ إن الرسول لم يناد بشريعة ما. كما أنه محال من جهة العقل، إذ لا يمكن للعقل الحكم بأن هذه العلامة خاصة بالرسل إلا إذا كان قد أدرك وجودها مرات كثيرة للقوم الذين يعترف برسالتهم ولم تظهر على أيدى سواهم.(١)

ثم إن هذا الشخص الذى هو النبى ليس مما يتكرر وجود مثله فى كُل وقت. فإن المادة التى تقبل كمالاً مثله تقع فى قليل من الأمزجة، فيجب لا محالة أن يكون النبى صلى الله عليه وسلم قد دبر لبقاء ما يسنه ويشرعه فى أمور المصالح الإنسانية تدبيراً عظيماً.(٢)

فالنبى من عند الله تعالى، وبإرسال الله تعالى، وواجب فى الحكمة الإلهية إرساله، وأن جميع ما يسنه فإنما هو مما وجب من عند الله أن يسنه، وأن جميع ما يسنه من عند الله تعالى. فالنبى فرض عليه من عند الله أن يفرض عبادته، وتكون الفائدة فى العبادات للعابدين بما يبقى به فيهم السنة والشريعة، التى هى أسباب وجودهم، وبما يقربهم عند المعاد من الله زلفى بزكائهم. ثم هذا الإنسان هو المولى بتدبير أحوال الناس على ما تنتظم به أسباب معيشتهم ومصالح معادهم، وهو إنسان يتميز عن سائر الناس بتألهه.(٣)

فالوجود إذا ابتدأ من عند الأول، لم يزل كل تال منه أدون مرتبة من الأول، ولا يزال ينحط درجات. فأول ذلك درجة الملائكة الروحانية المجردة التى تسمى عقولاً، ثم مراتب الملائكة الروحانية التى تسمى نفوساً، وهى الملائكة العملة، ثم مراتب الأجرام السماوية وبعضها أشرف من بعض إلى أن يبلغ آخرها، ثم من بعدها يبتدأ وجود المادة القابلة للصور الكائنة الفاسدة، فتلبس أول شىء صورة العناصر، ثم تتدرج يسيراً يسيراً،

---

(١) ابن رشد، مناهج الأدلة، ص٢٠٩.

(٢) Arberry: Avicenna on Theology, p. 45.

(٣) ابن سينا، النجاة، ص٣٤٣.

فيكون أول الوجود فيها أخس وأرذل مرتبة من الذى يتلوه، فيكون أخس ما فيه المادة، ثم العناصر، ثم المركبات الجمادية، ثم الناميات، وبعدها الحيوانات، وأفضلها الإنسان. وأفضل الناس من استكملت نفسه عقلاً بالفعل ومحصلاً للأخلاق التى تكون فضائل عملية، وأفضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة. وهو الذى فى قواه النفسانية خصائص ثلاث ذكرناها، وهو أن يسمع كلام الله، ويرى ملائكة الله تعالى وقد تحولت على صورة يراها، وأنه هو الذى يوحى إليه ويحدث له فى سمعه صوت يسمعه يكون من قبل الله تعالى والملائكة، فيسمعه من غير أن يكون ذلك كلاماً من الناس والحيوان الأرضى وهذا هو الموحى إليه.[1]

ويقول ابن سينا: «وهو المسمى بالنبى وإليه انتهى التفاضل فى الصور المادية، وإن كان كل فاضل يسود المفضول ويرأسه. فإذا النبى يسود ويرأس جميع الأجناس التى فضلها. والوحى هذه الإفاضة، والملك هو هذه القوة المقبولة المفيضة، كأنها عملية إفاضة متصلة بإفاضة العقل الكلى، مجراة عنه لا لذاته بل بالعرض... والرسول هو المبلغ ما استفاد من الإفاضة المسماة وحياً على عبارة استصوبت ليحصل بآرائه صلاح العالم الحسى بالسياسة والعالم العقلى بالعلم».[2]

أما كيفية تلقى الوحى والإلهامات – فالفارابى وابن سينا قد فسرا لنا ذلك عن طريق القوة المتخيلة التى تقبل الصور عن الملكوت أو العقل الفعال. يقول الفارابى: «ولا يمتنع أن يكون الإنسان إذا بلغت قوته المتخيلة الكمال، فيقبل فى يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة أو محاكياتها عن المحسوس، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة، وسائر الموجودات الشريفة، ويراها، فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأسباب الإلهية، فهذا هو أكمل المراتب التى تنتهى إليها القوة المتخيلة ودون هذا من يرى جميع هذا فى نومه فقط، وهؤلاء تكون أقاويلهم التى يعبرون بها، أقاويل ورموزاً وتشبيهات وألغازاً، ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتاً كثيراً».[3]

---

(١) ابن سينا، الشفاء الإلهيات، جـ٢، م١٠، ف١، ص٤٣٥.

(٢) ابن سينا، رسالة فى إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم، ص٨٤–٨٥.

(٣) الفارابى، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٥٢.

فميزة النبى فى رأى الفارابى أن تكون له مخيلة قوية تمكنه من الاتصال بالعقل الفعال أثناء اليقظة وفى حال النوم. وبهذه المخيلة يصل إلى ما يصل إليه من إدراكات وحقائق تظهر على صورة الوحى أو الرؤيا الصادقة، وليس الوحى شيئاً آخر سوى فيض من الله عن طريق العقل الفعال.(١)

ويقول ابن سينا: «وصنف من الآيات والمعجزات يتعلق بفضيلة التخيل ،وذلك أن يؤتى المستعد ما يقوى به على تخيلات الأمور الحاضرة والماضية. والاطلاع على المغيبات من الأمور المستقبلة فيلقى إليه كثيراً من الأمور التى تقدم وقوعها بزمان طويل فيخبر عنها وكثير من الأمور التى تكون فى زمان المستقبل فينذر بها. وبالجملة فيحدث عن الغيب فيكون بشيراً ونذيراً. وقد يكون هذا المعنى لكثير من الناس فى النوم وليس الرؤيا. وأما الأنبيـاء عليهم السـلام فإنما يكون ذلك لهم فى حالة اليقظة والنوم معاً» .(٢)

ويستشهد فلاسفة الإسلام على ذلك بقوله سبحانه وتعالى عن الرؤيا التى رآها ﷺ نبينا محمد حينما كان سائراً إلى الحديبية. ﴿ لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِن شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ﴾ .(٣) وقوله تعالى عن رؤيا إبراهيم عليه السلام: ﴿يا بنيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ﴾.(٤)

هكذا وجدنا كلا من الفارابى وابن سينا يحاولان تفسير النبوة وما تتلقاه من وحى وإلهامات بالقوة المتخيلة، أى بالاستعانة بتلك القوة وجعل الوحى والإلهامات وظيفة لها، يقول ابن سينا: «الإنسان هو أشرف الموجودات فى هذا العالم السفلى، ولبعده عن طرفى التقاء يشبه الفلك فيقبل شبه المفارق وهو النفس الناطقة. وكأن العقل الفعال نار تشتعل ولشدة قربها إلى النفس النبوية ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾.(٥) فيفيض على القوة النطقية، وهى على الحافظة، وهى على المتخيلة، وهى على المشتركة،

---

(١) د. إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق، حـ١ ، ص٨٠.

(٢) ابن سينا، رسالة الفيض الإلهى.

(٣) سورة الفتح– آية ٢٧ .

(٤) سورة الصافات– آية ١٠٢ .

(٥) سورة النور– آية ٣٥ .

وهى على الحس الظاهر، وهو على الهواء فينطبع وينعكس، فيرى شخصاً فى غاية الحسن، ويخاطبه بوضع السنن والنواميس، وأشرف الناس فى هذا العالم من كانت نفسه النطقية عقلاً بالفعل، وأشرف من كانت نفسه النطقية عقلاً بالفعل من له النفس القدسية النبوية»[1].

فالنفس إذا طالعت شيئاً من الملكوت فإنها لا محالة تكون مجردة غير مستصحبة لقوة خيالية أو وهمية أو غيرهما، ويفيض عليها العقل الفعال ذلك المعنى كلياً غير مفصل، ولا منظم دفعة واحدة، ثم يفيض عن النفس إلى القوة الخيالية فتتخيله مفصلاً منظماً بعبارة مسموعة منظومة . ويشبه أن يكون الوحى على هذا الوجه: فإن العقل الفعال لا يكون محتاجاً إلى قوة تخيلية فيه إفاضة الوحى على النفس فيخاطب بألفاظ مسموعة مفصلة.[2]

فالأرواح القدسية تستطيع إذن أن تخترق حجب الغيب وتدرك عالم النور. يقول الفارابى: «الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق، ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن، وقد يتعدى تأثيرها من بدنها إلى أجسام العالم وما فيه، وتقبل المعلومات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس» .[3]

ففلاسفة الإسلام يؤكدون على إمكانية الاتصال بالعقل الفعال طبعاً بلا كسب، ويستشهدون على ذلك بالمنامات والإنذرات، فنحن إذا رأينا شيئاً فى المنام فإنما نعقله أولاً ثم نتخيله، وسبب ذلك أن العقل الفعال يفيض على عقولنا ذلك المعقول ثم يفيض عنه إلى تخيلنا. فرؤيا النائم فيض من العقل الفعال على النفس أولاً ثم يفيض عنها إلى القوة الخيالية ثانياً، والنفس مستعدة لقبول ما يفيض عنه، ولا تحتاج فى قبول ذلك الفيض إلى قوة من قوى البدن، إذ هى تقبل ما تقبله عن العقل من غير حاجة إلى وساطة متوسطة.

---

(١) ابن سينا، رسالة العروس.

(٢) ابن سينا، التعليقات، ص٨٢.

(٣) الفارابى، الثمرة المرضية، ص٧٥.

وهذا الاتصال يحدث ليلاً ونهاراً، وبه نفسر النبوة، فهو مصدر الرؤيا الصادقة والوحى. يقول الفارابى: «إن القوة المتخيلة إذا كانت فى إنسان ما قوية كاملة جداً، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولى عليها استيلاء يستغرقها بأسرها، ولا يستخدمها للقوة الناطقة، بل كان فيها مع اشتغالها بهذين فضل كثير تفعل به أيضاً أفعالها التى تخصها، وكانت حالها عند اشتغالها بهذين فى وقت اليقظة مثل حالها عند تحللها منها فى وقت النوم.... اتصلت بالعقل الفعال وانعكست عليها منه صور فى نهاية الجمال والكمال. وقال الذى يرى ذلك إن لله عظمة جليلة عجيبة، ورأى أشياء عجيبة، لا يمكن وجود واحد منها فى سائر الموجودات أصلاً. ولا يمتنع إذا بلغت قوة الإنسان المتخيلة نهاية الكمال أن يقبل فى يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة أو محاكياتها من المحسوسات. ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها، فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية. وهذا هو أكمل المراتب التى تنتهى إليها القوة المتخيلة والتى يبلغها الإنسان بهذه القوة».[1]

فميزة النبى الأولى فى رأى الفلاسفة أن له مخيلة قوية تمكنه من الاتصال بالعقل الفعال أثناء اليقظة وفى حال النوم، وبهذه المخيلة يصل إلى ما يصل إليه من إدراكات وحقائق تظهر على صورة الوحى أو الرؤيا الصادقة، وليس الوحى شيئاً آخر سوى فيض من الله عن طريق العقل الفعال. وهناك أشخاص قويو المخيلة، ولكنهم دون الأنبياء، فلا يتصلون بالعقل الفعال إلا فى حالة النوم، وقد يعز عليهم أن يعربوا عما وقفوا عليه. أما العامة والدهماء فمخيلتهم ضعيفة هزيلة لا تسمو إلى درجة الاتصال هذه لا فى الليل ولا فى النهار. يقول الفارابى: «ودون الأنبياء من يرى بعض الصور الشريفة فى يقظته وبعضها فى نومه، ومن يتخيل فى نفسه هذه الأشياء كلها ولكن لا يراها ببصره، ودون هذا من يرى جميع هذه فى نومه فقط، وهؤلاء تكون أقاويلهم التى يعبرون بها أقاويل محاكية ورموزاً وألغازاً وإبدالات وتشبيهات، ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتاً كثيراً»[2].

---

(١) الفارابى، المدينة الفاضلة، ص٥١-٥٢. (٢) الفارابى، المدينة الفاضلة، ص٥٢.

ويوجد ثلاثة أنواع من المعجزات: الوحى (التخيل) وهى تستلزم التنبؤ بالمستقبل. وطبقاً لهذه النظرية فالصور تعد نماذج وهى تنبثق من العقول السماوية، أو الأرواح، أو الأجسام السماوية، وهذه الأرواح متصلة بالمادة كعنصر خاص لإنتاج صورة للروح، كما أنهم قادرون على تصور التسلسل الخاص بالعلل والمعلولات، أو التى يمكن من خلالها التنبؤ بالمستقبل، أى يمكن التنبؤ بالأحداث التى يمكن حدوثها فى المستقبل، وعندما تكون قوة التخيل كقوة خاصة بفرد تقودنا كقوة فوق القوى الخمس، ولا يمكن اعتبار ذلك شيئاً مخيلاً، بل يصبح مناسباً لتقبل الفيض. وبالتالى لا تمثل المعجزة قطعاً لسير الطبيعة، بل نتيجة لقوة التخيل عند النبى[١].

والنوع الثانى من المعجزة فهو مؤيد من الفلاسفة – ابن سينا وإتباعه – وهو الوحى العقلى. ويشرحه الفلاسفة على أنه ذكاء خارق غير عادى، وذلك لأنهم لاحظوا أن بعض الأشخاص لا يستطيعون أن يحلوا بعض المشكلات النظرية حتى لو ظلوا يحاولون مدة طويلة من الوقت، والبعض الآخر يحل تلك المشكلات فى فترة قصيرة، وذلك لتمتعهم بقوة الحدس. وهم يستطيعون إعادة تقييم البرهان فى نتاج سريع. فنفاذ البصيرة يتطلب من الأشخاص تلميحاً بسيطاً خفيفاً ولا يتطلب معلماً، وهم يعلمون أنفسهم. فالنبى لا يحتاج إلى معلم بشرى، إنما نبوته بجلاء تحتاج إلى معلم إلهى[٢].

والنوع الثالث من المعجزات يمكن تفسيره من داخل علم النفس ؛ فالروح الإنسانى لا توجد بدون البدن، بل هى جوهر، وعلاوة على ذلك فهى تشكل الحافز والرغبة فى تنظيم أفعال الجسم، بينما الجسم وقواه خلقت لكى تحكم بالنفس وهم يرون أن المعجزات تحدث فى القوى الإنسانية غير العادية للأنبياء[٣].

يقول الغزالى: «إن الفلاسفة لم تثبت المعجزات الخارقة للعادات إلا فى ثلاثة أمور: أحدها فى القوى المتخيلة، فإنهم زعموا أنها إذا استولت وقويت ولم تستغرقها الحواس

---

(١) Kojan (B) Averroes and the Metaphsica of Causation P. 75.

(٢) Kojan (B) Averroes and the Metaphsica of Causation P. 75-76

(٣) Ibid, P. 76.

والاشتغال اطلعت على اللوح المحفوظ، وانطبع فيها صور الجزئيات الكائنة فى المستقبل، وذلك في اليقظة للأنبياء، ولسائر الناس فى النوم، فهذه خاصية النبوة للقوة المتخيلة. والثانى: خاصية فى القوة العقلية النظرية ، وهو راجع إلى قوة الحدس وهو سرعة الانتقال من معلوم إلى معلوم. فرب نفس مقدسة صافية يستمر حدسها فى جميع المعقولات، وفى أسرع الأوقات، فهو النبى الذى له معجزة من القوة النظرية، فلا يحتاج فى المعقولات إلى تعلم بل كأنه يتعلم من نفسه، وهو الذى وصف بأنه ﴿يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور﴾ والثالث: القوة النفسية العملية، قد تنتهى إلى حد تتأثر بها الطبيعيات وتتسخر، ومثاله: أن النفس منا إذا توهمت شيئاً خدمتها الأعضاء والقوى التى فيها فحركت إلى الجهة المتخيلة المطلوبة حتى إذا توهم شيئاً طيب المذاق، تحلبت أشداقه، وانتهضت القوة الملعبة فياضة باللعاب من معاونها. وذلك لأن الأجسام والقوة الجسمانية خلقت خادمة مسخرة للنفوس، ويختلف ذلك باختلاف صفاء النفوس وقوتها»[(١)].

واضح من هذا النص أن الغزالى لا يرفض ولا يعترض على قولهم هذا. بل يعترض على اعتراضهم وإنكارهم لقلب العصا ثعباناً وإحياء الموتى فهو يقول «وهذا مذهبهم فى المعجزات ونحن لا ننكر شيئاً مما ذكروه، وأن ذلك مما يكون للأنبياء، وإنما ننكر اقتصارهم عليه، ومنعهم قلب العصا ثعباناً وإحياء الموتى وغيره»[(٢)].

كما يعترض الغزالى على إنكار الفلاسفة لمعجزة إبراهيم عليه السلام فهو يقول «أنكروا وقوع إبراهيم – عليه السلام – فى النار مع عدم الاحتراق، وبقاء النار ناراً وزعموا – ويقصد هنا الفارابى وابن سينا – أن ذلك لا يمكن، إلا بسلب الحرارة من النار، وذلك يخرجها عن كونها ناراً، أو بقلب ذات إبراهيم عليه السلام ورده حجراً أو شيئاً آخر لا تؤثر فيه النار، ولا هذا ممكن ولا ذاك ممكن»[(٣)].

ويرى الغزالى أن فعل الإحراق هو لله تعالى وليس للنار، فإذا ثبت أن النار لا فعل لها بذاتها وأن الفاعل الحقيقى يخلق الاحتراق بإرادته هو عند ملاقاة القطن النار

---

(١) الغزالى– تهافت الفلاسفة– ص٢٧٢–٢٧٤.

(٢) الغزالى– تهافت الفلاسفة– ص٢٧٥. (٣) نفس المصدر السابق– ص٢٨٢.

فعندئذ يصبح من السهولة أن نتصور أن يكون فى الإمكان ألا يخلق الاحتراق مع وجود الملاقاة.

يسلم الغزالى بأن النار خلقت خلقة، إذا لاقاها قطنتان متماثلتان أحرقتهما، ولم تفرق بينهما إذا تماثلتا من كل وجه، فإنه مع هذا يجوز أن يلقى النبى فى النار، ولا يحترق، وذلك إما بتغير صفة النار، أو بتغير صفة النبى عليه السلام، فيحدث من الله تعالى أو من الملائكة صفة فى النار يقصر سخونتها على جسمها بحيث لا تتعداه، فيبقى معها سخونتها وتكون على صورة النار وحقيقتها ولكن لا تتعدى سخونتها وأثرها، أو يحدث فى بدن الشخص صفة ولا يخرجه عن كونه لحماً وعظماً فيدفع أثر النار، فإنا نرى من يطلى نفسه بالطلق، ثم يقعد فى تنور موقدة ولا يتأثر به والذى لم يشاهد ذلك ينكره»[1] ثم يستطرد بعد ذلك «ونحن لم نشاهد جميعها فلم ينبغى أن ننكر إمكانها ونحكم باستحالتها»[2].

والواقع أن ما يقرره الغزالى هنا هو محاولة من جانبه لتقريب فهم المعجزة وما قرره من إبطال مفعول النار بواسطة طلاء الجسم بالطلق، إنما هو محاولة من جانبه لتقريب المسألة للفهم ووقوعها فى دائرة الإمكان. ولكن ذلك لا يمكن تطبيقه بحال على المعجزة فى مثالنا هذا وإلا خرجت المعجزة من كونها فعلاً لله تعالى، إذ من شرط الإعجاز والحالة هذه أن تبقى النار ناراً والجسم الملاقى لها على حاله دون شرط مانع من تأثير النار، وهنا تكون المعجزة بإبطال تأثير النار فى الإحراق. قال تعالى :﴿ قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْداً وَسَلاماً عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ ﴾[3].

وابن رشد يبلغ قراءه بوضوح تماماً: أن المتكلم مضطر أن يعترف بمعجزات الأنبياء، كأسس ضرورية للاقتناع والاقتداء بها. فكون المعجزة خارقة للعادة معناه أنها مخالفة للسير الطبيعى المعروف فى إيجاد الحوادث، ومما جرت عليه عادة الله تعالى بحسب ما يظهر لنا فى إيجاد الكائنات، وربط الأسباب والمسببات، وهذا لا يضر

(١) نفس المصدر السابق– ص٢٨٧–٢٨٨.   (٢) نفس المصدر السابق– ص٢٨٨.

(٣) سورة الأنبياء– آية ٢٢.

ولا يخرجه عن كونه ممكناً، لأن الذى ربط الأسباب والمسببات هو موجد الكائنات وخالقها، فليس من الممتنع عليه أن يضع نواميس خاصة بخوارق العادات وإن كنا لا نعرفها(١).

وإذا كنا نجزم بأن صانع هذا الكون قادر مختار فبالضرورة نجزم بأنه لا يمتنع عليه أن يحدث خوارق العادات. فخرق العادة: إعجاز للنبى ولا يمكن للمنصف العاقل إنكاره، بل سيصبح عندئذ أمراً عادياً. يقول ابن رشد: «أما الكلام فى المعجزات، فليس فيه للقدماء من الفلاسفة قول، لأن هذه كانت عندهم من الأشياء التى لا يجب أن يتعرض للفحص عنها، وتجعل مسائل، فإنها مبادئ الشرائع، والفاحص عنها والمشكك فيها يحتاج إلى عقوبة عندهم، مثل من يفحص عن سائر مبادئ الشرائع العامة، مثل: هل الله تعالى موجود؟. وهل السعادة موجودة؟ وهل الفضائل موجودة؟ وأنه لا يشك فى وجودها. وأن كيفية وجودها، هو أمر إلهى معجز عن إدراك العقول الإنسانية، والعلة فى ذلك أن هذه هى مبادئ الأعمال التى يكون بها الإنسان فاضلاً. ولا سبيل إلى حصول العلم إلا بعد حصول الفضيلة. فوجب ألاّ يتعرض للفحص عن المبادئ التى توجب الفضيلة، قبل حصول الفضيلة. وإذا كانت الصنائع العلمية لا تتم إلا بأوضاع ومصادرات يتسلمها المعلم أولاً، فأحرى أن يكون ذلك فى الأمور العملية»(٢).

---

(١) Kojan (B) Averroes and the Metaphsica of Causation P. 82.

(٢) ابن رشد- تهافت التهافت- ص٧٧٣-٧٧٤. يرى د. محمد يوسف موسى فى كتابه «بين الدين والفلسفة» ص٢١٧-٢١٨ أن ابن رشد قد أخطأ فى ذكر أن الفلاسفة القدماء ويقصد بهم فلاسفة اليونان، لم يتعرضوا للمعجزات وسبب خطئه أنه لم يكن عندهم نبوات إلهية ولا شرائع سماوية تحتاج للمعجزات فى إثباتها فكيف رأوا مع هذا ألا يتكلموا فى المعجزات، والمسألة لم توضع بالنسبة إليهم؟ أما د. محمد عاطف العراقى فيرد على ذلك فى كتابه النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص٣١٤ وما بعدها بقوله: «ولكن يجدر القول بأنه يتبغى أخذ كلام ابن رشد على أساس أنه يتكلم عن معجزات كمعجزات أنبيائنا، إذ إنه لم يكن من السذاجة إلى هذه الدرجة. إذ قد يكون مقصده هو أن أنظمة الدولة قد حرمت التعرض للآلهة وأفعالها على اعتبار أنها مبادئ الشرائع والعمل. وهذه الآلهه هى أنهم هم أنفسهم وكل من سخر منها ومن الأفعال التى تنسب إليها فهو مخطئ ولهذا اتهم سقراط مثلاً بأنه يفسد عقائد الشباب وحكم عليه بالموت.

ومن هنا كانت المعجزات التى صح وجودها من هذا الجنس ، وأبينها فى ذلك كتاب الله العزيز الذى لم يكن كونه خارقاً عن طريق السماع كانقلاب العصا حية. وإنما ثبت كونه معجزاً بطريق الحس والاعتبار لكل إنسان وجد ويوجد إلى يوم القيامة . وبهذا فاقت هذه المعجزة سائر المعجزات، فليكف بهذا من لم يقنع بالسكوت عن هذه المسألة» . فالقرآن من وجهة نظر ابن رشد: ليس معجزة بمصطلحاته أو بأسلوبه الفياض باللغة العربية كما يفعل المترجمون التقليديون، ولكن من وجهة نظره أنه يوضح للإنسان والبشر طريق الفضيلة والسعادة لكل الأجيال بطريقة ذوات فاعلية. وأن أى شىء يمكن إدراكه بالرجوع إليه، وبالمقارنة به فإن سائر المعجزات لا تؤثر فى رسالة النبى لأنها ليست متكررة ولا تضغط أو تؤثر فى الناس جميعاً[1] .

ثم يستطرد ابن رشد ويقول: «إنه لما كانت كل صناعة لها مبادئ وواجب على الناظر فى تلك الصناعة أن يسلم مبادئها، ولا يعرض لها بنفى ولا بإبطال، كانت الصناعة العملية الشرعية أحرى بذلك؛ لأن المشى على الفضائل الشرعية هو ضرورى عندهم، ليس فى وجود الإنسان بما هو إنسان بل وبما هو إنسان عالم، ولذلك يجب على كل إنسان أن يسلم مبادئ الشريعة، وأن يقلد فيها، ولابد، الواضع لها، فإن جحدها والمناظرة فيها مبطل لوجود الإنسان، ولذلك وجب قتل الزنادقة» .[2]

ويرد ابن رشد على الغزالى بالتفرقه بين نوعين من المعجز هما المعجز البرانى والمعجز الجوانى، وهو لا يرفض أياً منهما، بل يسلم بهما معاً، مع وضع المعجز الجوانى فى مرتبة أعلى من المعجز البرانى نظراً لاعتماده – فيما يرى ابن رشد – على البرهان لا الإقناع كالمعجز البرانى.[3]

والمعجز البرانى عبارة عن أشياء لا تعدو أن تكون حوادث فردية، جاءت لتقريب الأمور إلى قلوب الجماهير، والتأثير فيهم، كما أنه لا يعد يقينا لعدم دلالته فيما يرى ابن رشد على الصفة التى من أجلها وصف النبى أو الرسول أنه كذلك. إذ إنه من

---

(١) Kojan (B) Averroes and the Metaphsica of Causation P. 85.

(٢) ابن رشد– تهافت التهافت– ص٧٩١.

(٣) د. عاطف العراقى– المنهج النقدى عند ابن رشد– ص١٥٨ وما بعدها.

الضرورى أن يكون لفظ الرسول مطابقاً للصفات الواجب توافرها فى الرسول. فهذا الخارق ليس يدل دلالة ضرورية على الصفة المسماة نبوة. «ويشبه أن يكون التصديق الدافع من قبل المعجز البرانى هو طريق الجمهور فقط»(١).

وكذلك وجه الارتباط بين المعجز الذى ليس هو من أفعال الصفة - والصفة التى استحق بها النبى أن يكون نبياً التى هى الوحى. ومن هذه الصفة هو ما يقع فى النفس أن من أقدره الله على هذا الفعل الغريب، وخصه به من سائر أهل وقته، فليس يبعد عليه ما يدعيه من أنه قد آثره بوحيه.

فالرسل موجودون، والأفعال الخارقة لا توجد إلا منهم، وبالتالى كان المعجز دليلاً على تصديق النبى،وإن كان لا يناسب الصفة التى بها سمى النبى نبياً.

والمعجز الجوانى عبارة عن أشياء تدل دلالة قطعية يقينية على وجود الرسول وشريعته. وصفة القطع واليقين فيه مستمدة من كونها مناسبة للصفة التى من أجلها وصف إنسان ما بأنه رسول أو نبى.

ويستغل ابن رشد مهنة الطب ليضرب لنا مثالاً على ذلك. فلو أن شخصين ادعيا الطب فقال أحدهما: الدليل على أنى طبيب أنى أسير فى الماء، وقال آخر: الدليل على أنى طبيب أنى أبرئ المرضى، فمشى ذلك على الماء، وأبرأ هذا المرضى، لكان تصديقنا بوجود الطب للذى أبرأ المرضى ببرهان، وتصديقنا بوجود الطب للذى مشى على الماء مقنعاً ومن طريق الأولى والأحرى»(٢).

فالمعجز الجوانى إذا كان لأهل البرهان، فإن المعجز البرانى قد أعد للذين يسلكون مسلك الإقناع. فالشرع يعتمد على المعجز الجوانى لأن معجزة الرسول ﷺهى القرآن. أما فى حالة وجود حوادث فردية خارقة للعادة فهذه أشياء ثانوية تمثل المعجز البرانى الذى هو ضرب أساساً لأهل الإقناع. يقول ابن رشد: فقد تبين لك أن دلالة القرآن على نبوته ﷺ ليست هى مثل دلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسى عليه السلام،

(١) ابن رشد- مناهج الادلة- ص٢٢٢

(٢) نفس المصدرالسابق- ص٢٢٢.

ولا إحياء الموتى على نبوة عيسى، وإبراء الأكمه والأبرص، فإن تلك، وإن كانت أفعالاً لا تظهر إلا على أيدى الأنبياء، وهي مقنعة عند الجمهور، فليست تدل دلالة قطعية إذا انفردت؛ إذ كانت ليست فعلاً من أفعال الصفة التي بها سمى النبى نبياً»(١).

وهذا ظاهر وواضح من حال الشارع ﷺ أنه لم يدع أحداً من الناس ولا أمة من الأمم إلى الإيمان برسالته وبما جاء به، بأن قدم على يدى دعواه خارقاً من خوارق الأفعال، مثل قلب عين من الأعيان إلى عين أخرى. وما ظهر على يديه ﷺ من الكرامات الخوارق فإنما ظهرت فى أثناء أحواله، من غير أن يتحدى بها.

وقد يدلك على هذا قوله تعالى: ﴿وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً﴾ إلى قوله: ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلاَّ بَشَرًا رَّسُولاً﴾(٢). وقوله تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَنَا أَن نُّرْسِلَ بِالآيَاتِ إِلاَّ أَن كَذَّبَ بِهَا الأَوَّلُونَ﴾(٣). وأما الذى دعا به الناس وتحداهم به فهو الكتاب العزيز، قال تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾(٤). وقال تعالى: ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾(٥).

فالقرآن معجزة(٦) وذلك على الرغم من اعتباره من جنس الأفعال المعتادة، أى على عكس شرط المعجز. وكونه دالا على صدق نبوته عليه السلام دلالة قطعية ينبنى على أصلين هما:

---

(١) ابن رشد– مناهج الأدلة– ص٢٢١.

(٢) سورة الإسراء– آية ٩٣.

(٣) سورة الإسراء– آية ٥٩.

(٤) سورة الإسراء– آية ٨٨.

(٥) سورة هود– آية ١٣.

(٦) اختلف الناس فى جهة كون القرآن معجزة، فمنهم من رأى أن المعجز من شرطه أن يكون من غير جنس الأفعال المعتادة، والقرآن من جنس الأفعال المعتادة، إذ هو كلام، وإن كان يفضل جميع الكلام المصنوع، إنما صار معجزاً بالصرف أعنى بمنع الناس عن أن يأتوا بمثله لا يكونه فى الطور العالى من الفصاحة. وقوم رأوا أنه معجز بنفسه، لا بالصرف، ولم يشترطوا فى كون الخارق أن يكون مخالفاً بالجنس للأفعال المعتادة. مزيد من التفصيلات. ابن رشد– مناهج الأدلة– ص٢١١ وما بعدها.

الأصل الأول: وجـود الأنبيـاء والرسـل بـين بنفسـه، أى وجود هذا الصنف من الناس لا يحتاج إلى برهان أو دليل، فهم الذين يضعون الشرائع للناس بوحى من الله تعالى، لا بتعلم إنسانى. ولا ينكر وجودهـم إلا من أنكر وجود الأمور المتواترة،[1] كوجود سائر الأنواع التى لم نشاهدها، والأشخاص المشهورين بالحكمة وغيرها.

ويتمثل تنبيه القرآن على هذا الأصل فى قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِن بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا (١٦٣) وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾[2].

والشـاهد فى ذلك هـو إنذار الأنبيـاء بوجود الأشياء الـتى لـم توجـد بعـد، بحيث إذا خرجت إلى الوجود على الصـفة التى أنـذروا بها، وفى الوقت الذى أنـذروا، دل ذلك دلالة قطعية على صـدق الأنبيـاء الذى يقـولون ما يقـولون على أساس الوحى.

الأصل الثانى: يقوم هـذا الأصل على المناداة بأن من وضع الشرائع بوحى من الله فهـو نبى. وهـذا الأصل غير مشـكوك فيه فى الفطر الإنسـانية. إذ لما كان فعل الطب هـو الإبراء، وأن من وجـد منـه الإبـراء فهو طبيب، كذلك من المعلوم بنفسه أن فعل الأنبياء هو وضع الشرائع بوحى من اللـه، وأن مـن وجد منـه هـذا الفعـل فهـو نبى.[3]

---

(١) المتواترات: هى الأمور المصدق بها من قبل تواتر الأخبار التى لا يصح فى مثلها المواطأة على الكذب بغرض من الأغراض (ابن سينا، النجاة، ص٦١). وهذا بالإضافة إلى أن لهذا التواتر شروطاً أبان عنها.

(٢) سورة النساء- آية ١٦٣-١٦٤.

(٣) ابن رشد- مناهج الأدلة- ويعلق د. محمود قاسم على هذا النص فى الهامش بقوله: هذا الأصل قد أخذه ابن رشد عن الغزالى، إذ إن ابن رشد يقول «ويعلم أن طريق الخواص فى تصديق الأنبياء طريق آخر نبه عليه أبو حامد فى غيرما موضع، وهو الفعل الصادر عن الصفة التى بها يسمى النبى نبياً، الذى هو الإعلام بالغيوب ووضع الشرائع الموافقة للحق، والمفيدة من الأعمال ما فيه سعادة جميع الخلق». انظر تهافت التهافت، جـ٢، ص٧٧٦

ودلالة القرآن على هذا الأصل قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُم بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا ﴾[1] . وقوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِن رَّبِّكُمْ فَآمِنُوا خَيْرًا لَّكُمْ ﴾[2] . وقوله تعالى : ﴿ لَّكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ ﴾.[3] وقوله تعالى : ﴿ لَّكِنِ اللَّهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنزَلَ إِلَيْكَ أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾.[4]

ويدل على هذا العلم بأن الرسول كان أميا نشأ فى أمة أمية عامية بدوية، لم تمارس العلوم قط، ولا نسب إليها علم، ولا تداولوا الفحص فى الموجودات على ما جرت به عادة اليونانيين، وغيرهم من الأمم التى كملت الحكمة فيهم فى الأحقاب الطويلة.[5]

كما أن معرفة وضع الشرائع لا يتوصل إليه إلا بعد المعرفة بالله، وبالسعادة الإنسانية والشقاء الإنسانى، وبالأمور التى يتوصل بها إلى السعادة، والأشياء التى تقف عقبة فى طريق السعادة،وهذا يؤدى إلى معرفة ما هى النفس؟ وما جوهرها؟، وهل لها سعادة أخروية وشقاء أخروى أم لا؟، وإن كان فما مقدار هذه السعادة وهذا الشقاء؟، هذه الأشياء كلها لا تتبين إلا بوحى أو يكون تبيينه بوحى أفضل ، يقول ابن رشد: «وقد يعرف ذلك علم اليقين من زاول العلوم، وبخاصة وضع الشرائع وتقرير القوانين والإعلام بأحوال المعاد، ولما وجدت هذه كلها فى الكتاب العزيز، على أتم ما يمكن، علم أن ذلك بوحى من عند الله، وأنه كلام ألقاه على لسان نبيه ».[6]

ويذكر ابن رشد الأسباب التى من أجلها اعتبر القرآن خارقا ومعجزا من نوع الخارق الذى يدل دلالة قطعية على صفة النبوة . **الأول:** أن يعلم أن الشرائع التى تضمنها من العلم والعمل ليست مما يمكن أن يكتسب بتعلم، بل بوحى. **الثانى**: ما تضمن من الإعلام بالغيوب. و**الثالث** من نظمه الذى هو خارج عن

---

(١) سورة النساء- آية ١٧٤.
(٢) سورة النساء- آية ١٧٠.
(٣) سورة النساء- آية ١٦٢.
(٤) سورة النساء- آية ١٦٦.
(٥) ابن رشد- مناهج الأدلة- ص٢١٩.
(٦) نفس المصدر السابق- ص٢١٨.

النظم الذى يكون بفكر وروية، أعنى أنه يُعلم أنه من غير جنس البلغاء المتكلمين بلسان العرب، سواء من تكلم منهم بذلك بتعلم وصناعة، وهم الذين ليسوا بأعراب، أو من تكلم بذلك من قبل المنشأ عليه، وهم العرب الأول. والمعتمد فى ذلك على الوجه الأول.

فابن رشد لم يرفض آيًا من المعجزات وإن كان يفضل اعتبار القرآن هو المعجزة الحقيقية التى ينبغى إقرارها، وذلك لأنها تنطوى فيما آتى على شيئين رئيسيين هما: أن القرآن من جنس الأفعال المعتادة،وذلك عكس مفهوم المعجز ومن هنا يأتى إعجازه . **والثانى** : أنه باق. وليس مثل غيره من المعجزات الوقتية التى ترتبط بحدث معين ووقت معين بل هو باق لجميع الأوقات شاملاً لجميع الأحداث.

لذلك وجدنا ابن رشد يقول فى تهافته: «وأما ما نسبه – أى الغزالى– من الاعتراض على معجزة إبراهيم عليه السلام فشىء لم يقله إلا الزنادقة من أهل السلام، فإن الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل، فى مبادئ الشرائع، وفاعل ذلك عندهم محتاج إلى الأدب الشديد» .(١)

فالذى يجب أن يقال فيها: إن مبادئها هى أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية، فلابد أن يعترف بها، مع جهل أسبابها، ولذلك لا نجد أحدا من القدماء تكلم فى المعجزات، مع انتشارها وظهورها فى العالم، لأنها مبادئ تثبيت الشرائع، والشرائع مبادئ الفضائل. ولا فيما يقال منها بعد الموت.(٢)

فإذا نشأ الإنسان على الفضائل الشرعية، كان فاضلاً بإطلاق. فإن تمادى به الزمان والسعادة إلى أن يكون من العلماء الراسخين فى العلم، فعرض له تأويل فى مبدأ من مبادئها، ففرضه ألا يصرح بذلك التأويل، وأن يقول فيه كما قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾(٣) .

---

(١) ابن رشد– تهافت التهافت– ص٧٩١.

(٢) نفس المصدر السابق– ص٧٩١-٧٩٢.

(٣) سورة آل عمران– آية ٧.

هكذا فرق بين حدود العلماء وحدود الشرائع، ويبين لنا السبب الأساسى وراء عدم بحث الفلاسفة هذه المسألة، أو الخوض فيها، إذ اعتبروها أمراً إلهياً، ومبدأ من مبادئ الشرائع، التى لا يجب عليهم أن يتعرضوا لها بالفحص أو الشك فى وجودها. بل وصف ابن رشد من يتعرض لها بالبحث بأنه محتاج للأدب. ولذلك لا يوجد أحد من القدماء تكلم فيها مع انتشارها وظهورها فى العالم، لأنها مبادئ تثبيت الشرائع.

فابن رشد إذاً : كان يقر للشرائع بوجود أسمى من الفلسفة أحياناً، فإن هذا الإقرار لابد منه، والعبرة بارتباط التأويل بنظر العلماء الراسخين فى العلم الذين لهم الحق فى التأويل، طالما أن هذا التأويل قائم على منطق البرهان العقلى، وكل الخطأ يكمن فى التصريح به، لأنه ضرر على العامة، وهم الذين يتوجه إليهم الشرع بصفة خاصة.

ومعالجة ابن رشد للمعجزات معالجة دينية، ودليله على صدقها دليل دينى، بل قدم لنا وصفا غير نظرى لها، ولكن ابن رشد بالرغم من ذلك كانت له نظرة عامة للمعجزات وصل إلى ما أراد لنفسه أن يصل إليه.(١)

فالله تعالى قد أجرى سننه بربط الأسباب والمسببات، فإن هذه الأسباب ما هى إلا وسائل عادية يتوصل بها إلى المسببات طبقاً لتقديره تعالى المحكم، فلا تأثير للأسباب بذاتها وإنما المؤثر الحقيقى هو الله تعالى: «فالأمر كله إلى الله وحده فهو قال عن نفسه «الله الصمد» فإليه يرجع الأمركله، وهو إن كان قد سبب الأسباب وأجرى سننه على أوضاع محددة، وطلب إلينا أن نتخذ الأسباب، فإنه مع ذلك المرجع الأول والأخير لكل ما يجرى فى هذا العالم من شئون.

فأى موقف اتخذه الغزالى من الفلاسفة، فإذا قال بأن قولهم بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات سوف يؤدى إلى عدم قدرة الله على فعل أى شىء فى أى وقت وكيفما شاء. لأن كل شىء مربوط لديهم برباط العلة والمعلول، وأن هذا يؤدى أيضاً

(١) Kojan (B) Averroes and the Metaphsica of Causation P. 87.

إلى عدم حدوث ما يخرق الطبيعة ، وبالتالى فلا مكان للمعجزة فى مذاهبهم، ذلك لأن المعجزات تمثل ضرباً لتلك العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات من حيث إنها خرق للعادة ولا تجرى مجرى الأشياء، بل هى خارجة عن مجرى الأمور المعتادة[1] ، فإن هذا القول كله مردود عليه من جانب ابن رشد فى بيان موقفه وموقف الفلاسفة السابقين عليه من ضرورة الإيمان بإله خالق لكل شىء ، معط لكل شىء طبيعته، وأن هذه الطبيعة لا تفارقه ولا تتغير. ولها فعلها الخاص بها. وهو قد أجرىٰ سننه بربط الأسباب والمسببات، فليس من الممتنع عليه أن يضع نواميس خاصة بخوارق العادات، وإن كنا لا نعرفها، فهى أمر إلهى، معجز عن إدراك العقول البشرية، ولابد من الإيمان به. فالله هو الخالق لكل شئ، وعلة لكل شىء،وهذا ما كان يسعى إليه دائماً فلاسفة الإسلام.

---

(١) د. عاطف العراقى- تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية- ص١١٢-١١٣.

الفصل الرابع



تصنيف العلوم عند فلاسفة الإسلام

تصنيف العلوم عند فلاسفة الإسلام

احتل البحث فى مجال تصنيف العلوم مكانة كبيرة عند المسلمين، وإذا رجعنا إلى العديد من المؤلفات التى تركها لنا مفكرو الإسلام، فإننا نجد لديهم اهتماماً بارزاً بتصنيف العلوم، وبيان مكانة كل علم من العلوم وعلاقته بالعلوم الأخرى.

واهتمام المسلمين بالبحث فى مجال تصنيف العلوم، إن دلنا على شيء فإنما يدلنا على جدوز الاتجاه العلمى عندهم، وعلى حرصهم على إحياء الحركة العلمية وعدم الإسراف فى الاهتمام بعلم من العلوم على حساب العلوم الأخرى. إننا نجدهم فى التصنيفات التى قدموها لنا يذكرون العلوم التجريبية والرياضية كما يذكرون علوم الدين واللغة وغيرها من العلوم[1].

وإذا تساءلنا عن المصادر التى استفاد منها مفكرو الإسلام فى تصنيفاتهم للعلوم، استطعنا القول بوجود مصادر دينية إسلامية، بالإضافة إلى مصادر يونانية. وعلى رأسها فلاسفة اليونان وبخاصة أرسطو، وفلاسفة مدرسة الإسكندرية. ومن الأخطاء الشائعة إرجاع تصنيفات المسلمين إلى مصادر خارجية أجنبية فحسب ، بل لابد من أن نضع فى اعتبارنا وجود مصادر دينية إسلامية بارزة تقف جنباً إلى جنب مع استفادتهم من المصادر اليونانية، وينبغى أن نضع ذلك فى اعتبارنا دواماً حتى نستطيع التعرف بدقة على أنواع العلوم والمعارف التى أدخلوها فى تصنيفاتهم.

اولاً: الاثر اليونانى

تصنيف افلاطون

فأفلاطون وضع أول تصنيف تعرفه العلوم الفلسفية، قسم فيه الفلسفة إلى ثلاثة أقسام هى الجدل، والعلم الطبيعى، والأخلاق. أما الجدل: فيشمل فى تصنيفه موضوعات الميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة، وهى البحث فى المعقولات، والنظر فى طبيعة الأشياء ووجودها. وأما العلم الطبيعى فيشمل علم الطبيعة، والفلسفة الطبيعية، وعلم

---

(١) د. عاطف العراقى، محاضرات فى تاريخ العلوم عند العرب، ص١٣٠.

النفس. أما الأخلاق فيعنى بها أفلاطون ما نعنيه اليوم ، أى العلم الذى يبحث فى السلوك الإنسانى[1] .

أما الرياضيات فقد اعتبرها أفلاطون أساساً للتفلسف، ومن المعروف أنه كتب على باب الأكاديمية «من لم يكن رياضياً فلا يدخل علينا» . فالرياضة كانت إلى حد بعيد وسيلة لغاية، والغاية هى الفلسفة، فأفلاطون وأتباعه ينظرون إلى الرياضيات على أنها مجرد وسيلة لتقوية الذهن، أو على أكثر تقدير برنامج دراسى تدريبى يمهد الطريق لمعالجة المشاكل الفلسفية، وينعكس ذلك فى لفظ Mathematics ذاته الذى يترجم حرفياً بعبارة «مقرر دراسى أو منهج». وبهذا المعنى كانت الرياضيات تستخدم فى أكاديمية أفلاطون.

والحق – إنه ليبدو فى بعض الأحيان: أن حماسة أفلاطون لدراسة الرياضة إنما ترجع إلى قدرة الرياضيات على تكوين الطبع الفلسفى فى النفس . أعنى تحويله من الاهتمام بالمحسوسات إلى الاهتمام بالمعقولات، ومن عالم التغير إلى عالم الثبات. وبهذا الفهم تصبح الرياضة مقدمة ومدخلا ضروريا لطلب الحكمة، وبالتالى فلا غرابة أننا لم نجدها فى تصنيف أفلاطون للعلوم الفلسفية[2] .

تصنيف ارسطو

أما أرسطو فقد قسم الفلسفة وموضوعاتها إلى أقسام وفروع – ففى كتاب الجدل يقسم الفلسفة وموضوعاتها إلى: مشاكل أخلاقية، وطبيعية، ومنطقية. وهو تقسيم لم يرد فى أى نص آخر لأرسطو.

وقد تعارف شراح أرسطو مثل الإسكندر الأفرودسى، وأمونيوس، وسمبليكوس، وفيليببوس على تقسيم الفلسفة إلى قسمين كبيرين هما: العلم النظرى والعلم العملى. والعلم النظرى هو العلم الذى يهدف إلى غاية هى الحقيقة أى هو ما تطلب

---

(١) أرفلد كولبه، مدخل إلى الفلسفة، ترجمة د. أبو العلا عفيفى، ص١٦-١٧ . وانظر أيضاً د. توفيق الطويل ، أسس الفلسفة ص٢٦٦ .

(٢) د. أميرة حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان، ص١٧٢ .

فيه الحقيقة لذاتها دون نظر إلى أى منفعة عملية. أما العلم العملى فهو الذى يستهدف أصلاً المنفعة العملية[1].

والعلوم النظرية من شأن العقل أساساً، أما العلوم العملية فمن شأن الإرادة ، ولهذا يقال: غاية المعرفة النظرية الحقيقة، أما غاية المعرفة العملية الفعل، بعبارة أخرى أن العلوم النظرية تسعى إلى المعرفة لذاتها. أما العملية فهى تسعى إلى المعرفة لغاية أخرى وراء هذه المعرفة، هى الفعل أو السلوك العملى.

وتنقسم العلوم النظرية إلى ثلاثة أقسام رئيسية هى: العلم الرياضى والعلم الطبيعى، وما بعد الطبيعة[2] . ولو نظرنا إلى موضوع كل علم من هذه العلوم الثلاثة، أى الرياضيات والطبيعيات والميتافيزيقا من جهة درجة ابتعاد موضوع كل منهما من المادة أو اقترابه منها، استطعنا القول بأن الميتافيزيقا تعد أعلى العلوم ؛ لأن موضوعها مجرد تماماً من المادة. ثم العلوم الرياضية لأنها تحاول تجريد الموجودات من علاقاتها الحسية والجسمية. أما الطبيعيات فإن موضوعها يعد ملتصقاً تماماً بالمادة فمن يبحث فى الطبيعة يهمه المادة التى يتكون منها هذا الموجود أو ذاك من الموجودات الطبيعية.

أما العلوم العملية فتنقسم أيضاً إلى ثلاثة أقسام وهى: الأخلاق والسياسة وتدبير المنزل. والأخلاق موضوعها: الفعل الإنسانى بالنسبة للفرد، وتدبير المنزل وموضوعها الفعل الإنسانى من حيث هو فى أسرة، والسياسة موضوعها الفعل الإنسانى داخل الجماعة. أما المنطق فلم يدخله أرسطو فى تصنيفه للعلوم النظرية: فالمنطق هو علم قوانين الفكر ، وهو مقدمة ومدخل لابد منه لدراسة الفلسفة، ولذلك سماه القدماء آلة العلم[3] .

ومما لا شك فيه أن المسلمين قد تأثروا بأرسطو فى هذه الفكرة، ولكن ذلك لا يقلل من دورهم وأهميتهم، إذ إنهم بقدر ما تأثروا كانوا أيضاً مؤثرين فى اللاحقين

---

(١) د. محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، جـ٢ ، ص٣٤ .

(٢) ترجع تلك التسمية إلى شراح أرسطو، إذ من المعروف أن أرسطو ترك هذا العلم دون تسمية.

(٣) أرفلد كولبه، مدخل إلى الفلسفة، ترجمة د. أبو العلا عفيفى، ص١٣٢ .

عليهم. فقد بذل مفكرو الإسلام جهداً كبيراً فى هذا المجال ، أقصد مجال التصنيف وتقديم أكثر من إحصاء للعلوم.

وإذا تساءلنا بعد ذلك عن المفكرين الذين اهتموا بالبحث فى مجال تصنيف العلوم استطعنا القول بأننا نجد مجموعة كبيرة من المفكرين المسلمين ترك لنا كل واحد منهم كتاباً أو أكثر من كتاب يبحث فى هذا المجال، منهم من خصص الرسالة أو الكتاب للبحث فى تصنيف العلوم فحسب. ومنهم من بحث فى مجال تصنيف العلوم عن طريق تخصيص مجموعة من الفصول أو الصفحات بين دراسته لمجالات أخرى.

ثانياً: التصنيفات عند فلاسفة الإسلام

تصنيف الكندى

فإذا بدأنا بالكندى الذى يعد أول فلاسفة العرب، والذى توفى عام (٢٥٢هـ) على وجه التقريب. استطعنا القول بأننا نجد لدى فيلسوفنا اهتماماً فائقاً بالبحث فى مجال تصنيف العلوم. صحيح أن شهرته لا تبلغ شهرة اللاحقين عليه أمثال الفارابى، ولكن لابد أن نضع فى اعتبارنا أنه كان سابقاً عليه فى اهتمامه بالبحث فى العديد من المجالات العلمية والدينية والفلسفية ومن بينها مجال تصنيف العلوم، وبذل فى هذا المجال جهداً كبيراً وخاصة إذا وضعنا فى اعتبارنا أنه أول فلاسفة العرب والإسلام وأنه وجد أن واجبه هو أن يمهد الطريق، وخاصة بالنسبة للمصطلحات الفلسفية اليونانية للذين جاءوا بعده. ولاشك أنها مهمة شاقة وعسيرة.

ويمكننا القول بأن الكندى شأنه فى ذلك شأن العديد من المفكرين المسلمين الذين اهتموا بالبحث فى مجال تصنيف العلوم، إنما تكشف محاولته عن سعة اطلاعه على التراث الدينى الإسلامى، وعلى التراث الفلسفى اليونانى. لقد حاول الإحاطة بجميع المعارف والعلوم الدينية وغير الدينية. وذلك حتى يمكنه بعد ذلك وضع أساس من جانبه لتصنيف العلوم.

والكندى لم يخصص كتاباً معيناً للبحث فى مجال تصنيف العلوم. ولكنه بحث فى هذا المجال بين ثنايا العديد من رسائله أهمها رسالته فى كمية كتب أرسطو طاليس وما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة، ورسالته «فى الجواهر الخمس».

ففى الرسالة الأولى نجد الكندى قد استطاع أن يضع تخطيطا عاما لتصنيف العلوم. ففى البداية الرياضة ثم بقية العلوم الفلسفية الأخرى كالمنطق والطبيعيات والميتافيزيقا، وذلك -كما يشير- شيء ضرورى وجوهرى أن تعلم الرياضيات قبل تعلم العلوم الفلسفية الأخرى. وذلك لأن تعلم الرياضيات يؤدى بدارسها إلى الفهم الصحيح للعلوم الأخرى.

فالكندى قد وقف الموقف الأفلاطونى من حيث اعتبار الرياضة ضرورة لابد منها قبل تعلم الفلسفة ، وجعل السبق لها قبل العلم الطبيعى بل على المنطق نفسه. يقول الكندى: «فكتب أرسطو طاليس المرتبة التى يحتاج المتعلم إلى استطراقها على الولاء على ترتيبها ونظمها ليكون بها فيلسوفا بعد علم الرياضيات أربعة أنواع من الكتب: أما أحد الأربعة فالمنطقيات، وأما النوع الثانى فالطبيعيات، وأما النوع الثالث ففيما كان مستغنياً عن الطبيعة قائماً بذاته غير محتاج إلى الأجسام فإنه يوجد مع الأجسام مواصلاً لها بأحد أنواع المواصلة[1] ، وأما النوع الرابع ففيما لا يحتاج إلى الأجسام ولا يواصلها ألبتة» .[2]

ويقول فى نفس الرسالة «فقد ينبغى لمن أراد علم الفلسفة أن يقوم استعمال كتب الرياضيات على مراتبها التى حددناها، والمنطقيات على مراتبها التى حددناها أيضاً، ثم الكتب على الأشياء الطبيعية على القول الذى حددنا أيضاً، ثم ما فوق الطبيعيات، ثم كتب الأخلاق وسياسة النفس بالأخلاق المحمودة. ثم ما بقى مما لم نحد من العلوم مركب من الذى حددنا» .[3]

والعلوم الرياضية عند الكندى أربعة هى: الحساب والهندسة والموسيقى والفلك. ويقسم الكندى العلوم الأربعة إلى قسمين (١) الباحث عن الكمية صناعتان: إحداهما صناعة العدد؛ فإنها تبحث عن الكمية المفردة أعنى كمية الحساب وجمع

---

(١) يختلف الكندى هنا عن أرسطو فى تمييزه الكتب النفسانية عن الكتب الطبيعية . وقد يكون ذلك راجعا إلى المؤثرات الدينية الإسلامية عند الكندى . وذلك على العكس من أرسطو الذى جعل كتاب النفس جزءا من العلم الطبيعى. د. عاطف العراقى محاضرات فى تاريخ العلوم عند العرب ص١٣٩ .

(٢) الكندى، رسالة كمية كتب أرسطو، ص٣٦٤ - ٣٦٥.

(٣) نفس المصدر، ص٣٦٥.

بعضه إلى بعض، وفرق بعضه من بعض، وقد يعرض بذلك تضعيف بعضه ببعض، وقسمة بعضه على بعض.

أما العلم الآخر منها فعلم التأليف، فإنه إيجاد نسبة عدد إلى عدد، وقرنه إليه، ومعرفة المؤتلف منه والمختلف. وهذه المبحوثة هى الكمية المضاف بعضها إلى بعض. والباحث عن الكيفية أيضاً صناعتان: إحداهما: علم الكيفية الثابتة، وهو علم المساحة المسمى هندسة؛ والأخرى: علم الكيفية المتحركة، وهو علم هيئة الكل فى الشكل والحركة، بأزمان الحركة فى كل واحد من أجرام العالم التى لا يعرض منها السكون والفساد، حتى يدثرها مبدعها ـ إن شاء ـ دفعة، كما أبدعها، وما يعرض بذلك، وهذا هو المسمى علم التنجيم.والأول من هذه فى الترتيب والسلوك إلى نهايتها وعلى استحقاق تقديمها العدد، فإنه إن لم يكن العدد موجوداً لم يكن معدودا، ولا تأليف العدد، ولا من المعدود الخطوط والسطوح والأجرام والأزمان والحركات،فإن لم يكن عدد لم يكن علم المساحة ولا علم التنجيم. والثانى: علم المساحة العظيمة البرهان. والثالث: علم التنجيم المركب من عدد ومساحة. والرابع: تأليف المركب من عدد ومساحة وتنجيم.[١]

فالعلوم الأربعة المخصوصة باسم الرياضيات والتعاليم هى على الترتيب : العدد والمساحة والتنجيم والتأليف. ومن عدمها عدم علم الكمية والكيفية، وعلم الجوهر الذى لا يزول إلا بتوسطهما، ومن عدم علم الكم والكيف والجوهر عدم علم الفلسفة. يقول الكندى: «فمن عدم هذه العلوم الأربعة المخصوصة باسم الرياضيات والتعاليم التى هى العدد والمساحة والتنجيم والتأليف، عدم علم الكمية والكيفية وعدم علم الجوهر الذى لا يزول إلا بتوسطهما، ومن عدم علم الكم والكيف والجوهر عدم علم الفلسفة».[٢]

هذا عن الرياضيات حسب تصورها الرباعى عند الكندى ، أى العدد والهندسة والفلك والموسيقى، والرياضيات هنا تعد علماً من العلوم الفلسفية فى تصنيف الكندى

(١) الكندى، رسالة كمية كتب أرسطو، ص٣٨٧.

(٢) نفس المصدر السابق، ص٣٨٧.

للعلوم، وهذا ما كان متوقعاً نظراً لأن مفكرى العرب قد نظروا إلى الفلسفة على أساس أنها تبتلع كل العلوم فى جوفها، وذلك على العكس مما نراه الآن من نشأة علوم متميزة ومستقلة عن الفلسفة، ويستشهد الكندى على ذلك بقول أرسطو فى أول الجدل بقـوله: «إن علم كل شيء ينظر فيه يقع (أو ينطوى) تحت الفلسفة التى هى علم كل شيء».[1]

والملاحظ أن الكندى كما كان مهتماً بإدخال الرياضيات داخل تصنيفه للعلوم، ومبيناً لنا الصلة بين كل علم رياضي منها والعلم الآخر، فإنه كان مهتماً أيضاً بإدخال المنطق داخل هذا التصنيف.

وإذا كان أرسطو قد ترك لنا ستة كتب تكون فى مجموعها ما نسميه بالأورجانون، أى آلة الفكر أو المنطق. فإنه تركها دون ترتيب، ولذلك كان ترتيبها من نصيب تلاميذه، رتبوها من البسيط إلى المركب على هذا النحو، فالأول المقولات ثم العبارة ثم التحليلات الأولى ثم التحليلات الثانية ثم الجدل ثم السفسطة. فإننا نجد الكندى فى دراسته يضيف إلى الكتب الستة كتابى الخطابة والشعر. لتصبح بذلك ثمانية كتب تكون فى مجموعها المنطق.[2]

ولقد حاول الكندى وضع المصطلح العربى الذى يقابل اسم كل كتاب من الكتب المنطقية الأرسطية، وهذا يدلنا على المجهود الكبير الذى قام به الكندى فى مجال دراسته وتحليله للمصطلح الفلسفى. وإذا كان من المرجح أن العرب هم الذين أضافوا هذين الكتابين: الخطابة والشعر، إلى كتب أرسطو. فقد يكون الكندى- أول فلاسفة العرب والإسلام- هو أول من فعل ذلك، بحيث جرى على مذهبه الذين عاشوا بعده.[3]

أما العلم الثانى فهو علوم الطبيعيات أو المحسوسات كما كان يسميها فى بعض كتبه. والطبيعيات أو المحسوسات تنقسم إلى الأجسام المركبة من المادة والصورة، أو إلى

(١) الكندى، كتاب الجواهر الخمس، ص٩.

(٢) د. إبراهيم صقر، دراسات منطقية عند فلاسفة الإسلام، ص٨٠.

(٣) د. عاطف العراقى، محاضرات فى تاريخ العلوم عند العرب ، ص١٣٨.

الأجسام التى لها نفس. وهنا نجد الكندى متابعاً لأرسطو فى جعله الأجسام المركبة من المادة والصورة تتضمن المجالات السبعة التى بحث فيها أرسطو، أى الكتب الطبيعية السبعة وهى: السماع الطبيعي، والسماء، والكون والفساد، وأحداث الجو والأرض أى الآثار العلوية، والمعادن، والنبات، والحيوان. ولابد أن نلاحظ أن النوع السادس منها أى النبات والسابع الحيوان، إنما لهما نفس، ولكن نفس كل منها أقل مرتبة من نفس الإنسان. ولذلك نجد الكندى فى تقسيمه للطبيعيات إلى نوعين: نوعٌ منهما وهو الأجسام المركبة من مادة وصورة، ونوع آخر. هو المحسوسات التى لها نفس، إنما يركز فى دراسته هنا على المحسوسات التى لها نفس إنسانية أساساً.

فحديث الكندى هنا قائم على التمييز بين الحى وغير الحى، أقصد بين موجودات طبيعية حية من جهة، وموجودات طبيعية غير حية من جهة أخرى، بالإضافة إلى أنه يعلى النفس الإنسانية على غيرها من النفوس كالنفس النباتية والنفس الحيوانية.[1]

أما كتبه النفسانية فهى مقسمة إلى أربعة كتب: الأول منها وهو المسمى بالإبانة عن مائية النفس وأحوالها والإبانة عن كل واحد من قواها وفصولها وعوامها وخواصها وتفصيل الحس وتحديد أنواعه.

والثانى وهو المسمى الحس والمحسوس ، وغرضه الإبانة عن علل الحس والمحسوسات. والثالث: وهو المسمى كتاب النوم واليقظة، وغرضه الإبانة عن النوم ما هـو؟ وكيفيته والرؤيا وعللها. والرابع: وهو كتاب طول العمر وقصره، وغرضه الإبانة عن طول العمر وقصره.[2]

أما الميتافيزيقا أى ما بعد الطبيعة أو علم الربوبية كما كان يطلق عليها الكندى فهى أعلى العلوم، لأن على رأس الموضوعات التى تبحث فيها «الله تعالى» والله ﴿ليس كمثله شيء﴾ فهو مجرد تماماً عن المادة التى نجدها فى بقية الموجودات. والإبانة عن

---

(١) نفس المصدر السابق، ص١٤١.

(٢) الكندى، رسالة فى كمية كتب أرسطو، ص٣٨٣ - ٣٨٤.

أسمائه الحسنى، وأنه علة الكل الفاعلة المتممة، إله الكل، سايس الكل، بتدبيره المتقن وحكمته التامة.[1]

أما القسم العملى فلا نجد الكندى مهتماً به كاهتمامه بالقسم النظرى من الفلسفة، وما ينطوى تحته من علوم. فهو فى رسالته فى كمية كتب أرسطو لم يذكر فى حديثه عن التصنيف الأخلاق والسياسة وعلم التدبير المنزلى كما هو شائع فى التصنيفات السابقة أو اللاحقة على الكندى، بل نجده يذكر أن القسم العملى منقسم فقط دون ذكر لتلك الأقسام، والغرض من كل قسم، والموضوع الخاص به. يقول الكندى فى رسالة الجواهر الخمس: «والعمل أيضاً منقسم ولكن نقول هنا: إن الأفضل فى بحثنا هذا هو أن يكون كلامنا بحسب علم الأشياء لا بحسب عملها».[2]

والغرض من الأخلاق عند الكندى هو سياسة النفس بالأخلاق الفاضلة، والتباعد عن الرذيلة، والإبانة أن السعادة هى الفضيلة فى كل أوان، وأن الفضيلة فى النفس والبدن وما خرج عنهما أيضاً. أما العلم المدنى ففيه يتكلم عن السياسة المدنية.

بالإضافة إلى ذلك نجد الكندى قد ميز بين علوم فلسفية وعلوم دينية شرعية، تتعلق بالبحث فى أصول الدين والتوحيد، والعقائد والرد على المخالفين. وكم كان الكندى كفيلسوف إسلامى حريصاً على البحث فى هذه الموضوعات، والتوفيق بينها وبين المتطلبات الفلسفية. أقول إنه بحكم ثقافته الفلسفية كأول فيلسوف إسلامى يتحدث عنها محاولاً التوفيق بين الجوانب الدينية والجوانب الفلسفية.

هذا من جهة ومن جهة أخرى نجد هناك تميزا بين علوم الأنبياء وعلوم الفلاسفة، هذه التفرقة أبرزها فى رسالته فى كمية كتب أرسطو طاليس «بين طريق الأنبياء وطريق الفلاسفة،فعلم الأنبياء صلوات الله عليهم التى خصها الله، جل تعالى علوا كبيراً، بلا طلب ولا تكلف ولا بحث ولا بحيلة بالرياضات والمنطق ولا بزمان، بل مع إرادته، جل وتعالى، بتطهير أنفسهم وإنارتها للحق بتأييده وتسديده وإلهامه

(١) نفس المصدر السابق، ص٢٨٤.

(٢) الكندى، كتاب الجواهر الخمس، ص١٢.

ورسالاته. فإن هذا العلم خاصة للرسل، صلوات الله عليهم، دون البشر، وأحد خوالجهم العجيبة، أعني آياتهم الفاصلة لهم عن غيرهم من البشر. إذ لا سبيل لغير الرسل من البشر إلى العلم الخطير، من علم الجواهر الثواني الخفية»[1] فالعقول تستيقن أن ذلك من عند الله، جل وتعالى، إذ هو موجود عندما عجز البشر بطبعها عن مثله، فإن ذلك فوق الطبع وجبلها، فتخضع له بالطاعة والانقياد وتنعقد فطرها فيه على التصديق بما أتى به الرسل عليهم السلام.[2]

تبين لنا من هذا كله كيف كان الكندى من خلال كتبه ورسائله مشيراً إلى موضوع تصنيف العلوم بطريقة مباشرة تارة، وبطريقة غير مباشرة تارة أخرى. وكيف أنه كان دقيقاً إلى حد كبير فى بيان الصلة بين العلوم الفلسفية من جهة، والعلوم الدينية الشرعية من جهة أخرى. وإذا كان الكندى لم يبحث بطريقة تفصيلية فى موضوع تصنيف العلوم ولم يخصص رسالة كاملة للبحث فى هذا الموضوع، إلا أن ذلك كله لا يقلل من أهمية الكندى فى مجال تصنيف العلوم، ويكفى أن محاولته كانت من المحاولات الأولى والرائدة والتى نجدها تتردد بصورة أو بأخرى عند هذا المفكر أو ذاك من مفكرى الإسلام الذين اهتموا بالبحث فى مجال تصنيف العلوم[3].

تصنيف الفارابى

أما الفارابى فقد اهتم اهتماماً لا حد له بتصنيف العلوم فى أكثر من رسالة من رسائله، وفى أكثر من كتاب من كتبه، وأعظم كتبه فى هذا المجال وهو كتاب «إحصاء العلوم» بالإضافة إلى رسالة «التنبيه على سبيل السعادة». وفى كتاب «الحروف». إلى آخر تلك الكتب والرسائل التى لا يمكن الاستغناء عنها إذا أردنا أن نحلل محاولته فى تصنيف العلوم من قريب أو بعيد.

---

(١) الكندى، رسالة فى كمية كتب أرسطو ص٣٧٣.

(٢) نفس المصدر السابق ص٣٧٣.

(٣) د. عاطف العراقى، محاضرات فى تاريخ العلوم عند العرب، ص١٤٤.

وأول ما نود أن نشير إليه أن الفارابى فى كتابه «التنبيه على سبيل السعادة» يقسم العلوم إلى قسمين كبيرين تبعاً لطبيعة موضوعاتها، وعلاقتها بفعل الإنسان: العلوم النظرية: وهى التى تحصل بها معرفة الموجودات، التى ليس للإنسان فعلها. وتشمل علم التعاليم، والعلم الطبيعى، وما بعد الطبيعة أى الميتافيزيقا. والعلوم العملية: وهى التى تحصل بها معرفة الأشياء، التى شأنها أن تفعل، والقوة على فعل الجميل منها. وتشمل علم الأخلاق، وعلم السياسة.(١)

نقول هذا فى البداية لأن التقسيم العام الذى يلجأ إليه الفارابى من خلال كتابه «التنبيه على سبيل السعادة» إنما يعد الأساس الذى سار عليه الفارابى فى كتابه «إحصاء العلوم». إن الفارابى يبحث فى تفصيلات كل علم من العلوم، ويبين لنا علاقة كل علم بالعلم الآخر، وهو إذا كان يذكر ثمانية أقسام للعلوم – كما سترى– فإن هذه الأقسام، وما يتضمنه كل قسم منها من مجموعة هذه العلوم العديدة، يعد تطبيقاً للتخطيط العام الذى سار عليه الفارابى فى كتابه «التنبيه على سبيل السعادة». ذلك التخطيط الذى يقوم على تقسيم العلوم إلى قسمين رئيسين. قسم منهما يمثل العلوم النظرية، وقسم منهما يمثل العلوم العملية.

فالفارابى هنا أى فى كتابه «إحصاء العلوم» أراد أن يقدم لنا مختصراً لعلوم زمانه، ومرشداً موجزاً لمن أراد الوقوف عليها أو التبحر فيها: يعطى القارئ فكرة واضحة عامة عن موضوع كل علم، ومنفعته النظرية والعملية، فيؤدى الخدمة التى لا يستغنى عنها المثقف إذا ما أراد المشاركة فى أهم العلوم لعهده. وهذا ما صرح به الفارابى نفسه فى عبارة جلية إذ يقول: «قصدنا فى هذا الكتاب أن نحصى العلوم المشهورة علماً علماً، ونعرف جمل ما يشتمل عليه كل واحد منها، وأجزاء كل ما له منها أجزاء، وجمل ما فى كل واحد من أجزائه..».(٢)

فالفارابى نجد لديه نظرية فى تصنيف العلوم، نقول إنها نظرية لأنها تحتوى على الجانبين النظرى والتطبيقى. الجانب النظرى قدمه لنا فى رسالة «التنبية على سبيل

(١) د. حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا، ص١٥٤.

(٢) الفارابى، إحصاء العلوم تحقيق د. عثمان أمين ص٢.

السعادة» أى الأساس الذى سار عليه فى كتابه «إحصاء العلوم» أقصد الجانب التطبيقى المتصل بهذا الجانب والذى ذكره فى كتابه «إحصاء العلوم».

ويقسم الفارابى كتابه «إحصاء العلوم» خمسة فصول. الفصل الأول فى علم اللسان وأجزائه، والثانى فى علم المنطق وأجزائه، والثالث فى علوم التعاليم، أى العلوم الرياضية التى هى العدد، والهندسة، وعلم المناظر، وعلم النجوم التعليمى، وعلم الموسيقى، وعلم الأثقال وعلم الحيل. والرابع فى العلم الطبيعى وأجزائه، وفى العلم الإلهى وأجزائه. والخامس فى العلم المدنى وأجزائه، وفى علم الفقه، وعلم الكلام فنحن إذن أمام ثمانية أنواع من العلوم الأساسية هى:

١ – علم اللسان.

٢ – علم المنطق.

٣ – علم التعاليم.

٤ – علم الطبيعة.

٥ – العلم الإلهى.

٦ – العلم المدنى.

٧ – علم الفقه.

٨ – علم الكلام.[(١)]

إذا تأملناها ووضعنا فى اعتبارنا تقدم كل من علم اللسان وعلم المنطق على غيرهما من العلوم، وكيف أنهما لا يتعلقان بمجال معين دون مجال آخر، النظرى كان أو العملى، بمعنى أن علم اللسان عند كل أمة يعد أداة لتصحيح ألفاظها، وتقويم عباراتها، وعلم المنطق وقوانينه تعد قوانين عامة كلية شاملة. بالإضافة إلى أن علم اللسان مما لا يستغنى عنه فى دراسة أوائل صناعة المنطق كما يقول الفارابى «لأن موضوعات المنطق هى المعقولات من حيث تدل عليها الألفاظ، والألفاظ من حيث هى دالة على

---

(١) الفارابى، إحصاء العلوم، تحقيق د. عثمان أمين، ص٥٣ – ٥٤.

المعقولات».[1] والمنطق لأنه يعطينا القوانين الكلية الشاملة «يعطى جملة القوانين التى شأنها أن تقوم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب».[2] لذلك قدمه الفارابى على سائر العلوم، فهو فى نظره «رئيس العلوم»، وحكمه نافذ فيها. أقول إننا إذا وضعنا ذلك فى اعتبارنا، فإنه يتبقى لنا إذن ستة علوم، وهذه العلوم الستة منها ما يعد نظرياً، ومنها ما يعد عملياً، فالعلوم النظرية يمثلها العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية والعلوم الإلهية. والعلوم العملية يمثلها العلم المدنى وعلم الفقه وعلم الكلام. ومن هنا لا يوجد نوع من التعارض أو التناقض بين التقسيم العام للعلوم عند الفارابى إلى علوم نظرية وعلوم عملية كما ورد فى رسالة «التنبيه على سبيل السعادة»، وبين التقسيم الذى ذكر فيه ثمانية أنواع من العلوم، على النحو الذى نجده فى كتابه «إحصاء العلوم».[3]

والتصنيف الفارابى كما هو واضح أمامنا هو تصنيف جمع فيه الفارابى بين التصنيف الأرسطى بعلومه النظرية والعملية، وأضاف إليها علوما أخرى اقتضتها طبيعة المجتمع الإسلامى مثل علم الكلام وعلم الفقه، حيث إن وضع هذين العلمين فى دائرة العلوم العملية إلى جوار الأخلاق والسياسة وتدبير المنزل، إنما يعتبر ثمرة حقيقية لعملية التوفيق بين الفلسفة والدين التى اتسمت بها فلسفة الفارابى.[4]

(١) نفس المصدر السابق، ص١٧. (٢) نفس المصدر السابق، ص١٧.

(٣) د. حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا، ص١٥٥.

(٤) يرى البعض أن وضع علم الفقه وعلم الكلام فى دائرة العلوم العملية كالأخلاق والسياسة وتدبير المنزل فيه نظر، فإذا كانت هناك وشيجة ظاهرة بين علم الكلام والفلسفة من حيث استخدام النظر العقلى فى كل منهما مع اختلاف المنهج فيهما. إلا أن علم الفقه يعد علماً إسلامياً خالصاً، لا صلة له بالفلسفة وعلومها، إلا من حيث كونه علماً عملياً قد يندرج تحت القسم العملى من العلوم التى أشار إليها القدماء إجمالا. هذا الربط بين علم الكلام وعلم الفقه ربط غير طبيعى، وبينه وبين العلوم الأخرى أثار نقد مؤرخى الفلسفة حيث يشير لويس جارديه إلى أن محاولة الفارابى فى إدخال علم الكلام وعلم الفقه فى دائرة العلوم العملية جعلت من تصنيفه عملاً مصطنعاً. ولكننا نجد لديه أيضاً موقفاً آخر حيث يعتبر إدخال هذين العلمين ضمن العلوم العملية ثمرة حقيقية لعملية التوفيق بين الفلسفة والدين. (راجع: لويس جارديه. قنواتى: فلسفة الفكر الفارابى بين الإسلام والمسيحية. بيروت ١٩٦٧ ص١٩٢. وانظر أيضاً لويس جارديه، التوفيق بين الفلسفة والدين عند الفارابى فى مجلد الفارابى والحضارة الإنسانية مهرجان الفارابى. بغداد ١٩٧٥. ص١٢٩).

وفى البداية نقف على المنافع التى يعددها الفارابى لعملية التصنيف:

١- أن تصنيف العلوم يعد مدخلاً ضرورياً للتعلم، وتبصيراً لازماً لمن يريد أن يشتغل بعلم من العلوم، وتعريفاً مهما بالفائدة المرجوة من تحصيله. يقول الفارابى: «وينتفع بما فى هذا الكتاب، لأن الإنسان إذا أراد أن يتعلم علماً من هذه العلوم، فينظر فيه، علم على ماذا يقدم، وفى ماذا ينظر، وأى شىء سيفيد بنظره، وما غناء ذلك وأى فضيلة تنال به، ليكون إقدامه على ما يقدم عليه من العلوم على معرفة وبصيرة، لا على عمى وغرر».(١)

٢- الوقوف على قيمة العلوم. من المؤكد أن الإنسان لا يستطيع أن يدرك قيمة علم من العلوم بمعزل عن باقيها، ولذلك فإنه لابد له من المقارنة حتى تظهر المميزات وتنكشف العيوب. يقول الفارابى: «وبهذا الكتاب يقدر الإنسان على أن يقايس بين العلوم، فيعلم أيها أفضل، وأيها أنفع، وأيها أتقن وأوثق وأقوى، وأيها أوهن وأوهى وأضعف».(٢)

٣- كما أن تصنيف العلوم يعد بمثابة محك نختبر به مستوى المشتغلين بالعلم، ونعرف على أساسه مدى إلمامهم بجميع أصوله وأجزائه. يقول الفارابى: «وينتفع به أيضاً فى كشف من ادعى البصر بعلم من هذه العلوم، ولم يكن كذلك، فإنه إذا طولب بالإخبار عن جملة ما فيه، وبإحصاء أجزائه، وبجمل ما فى كل جزء منه، فلم يضطلع به تبين كذب دعواه، وتكشف تمويهه».(٣)

٤- كما أننا نستطيع أيضاً أن نتبين من يحسن علماً من العلوم. يقول الفارابى: «هل يحسن جميعه، أو بعض أجزائه؟ وكم مقدار ما يحسنه؟ أى أن الاختبار إذا كان

---

(١) الفارابى، الإحصاء، ص٥٤.

(٢) نفس المصدر السابق، ص٥٤.

(٣) نفس المصدر السابق، ص٥٤- ٥٥.

فى الوجه الثالث كميا يقيس المقدار، فهو هنا كيفى، يتعلق بمدى الإجادة فيما حصله العالم من علم» .[1]

٥- والغاية من الإحصاء عند الفارابى - فيما أعتقد - تنحصر فى هذه النقطة، إذ مكننا - أى الإحصاء - من التفرقة بين صنفين هما:

(١) المتأدب المتقن الذى قصده أن يشدو جمل ما فى كل علم. وهذا الصنف هو ما يمكن لنا أن نطلق عليه بلغة عصرنا الحاضر لقب «المثقف» (وهو ما كان يقابله فى العصور القديمة لقب «أديب» عند العرب، على اعتبار أن الأدب هو الأخذ من كل فن بطرف) فمثل هذا الشخص بحاجة إلى الإحاطة بشكل عام بمختلف نواحى المعرفة فى عصره، وأن تكون لديه فكرة عامة عن أجزائها الرئيسية.

(٢) والصنف الثانى هو من أحب أن يتشبه بأهل العلم ليظن به أنه منهم. وهذا الصنف هو ما يمكن أن نطلق عليهم أدعياء العلم. وهم الذين يظهرون بمظهر العلماء، وهم فى الحقيقة ليسوا كذلك! وأحياناً يدسون أنوفهم فيما لا يحسنون، فيدفعون الناس إلى الوقوع فى الخطأ، أو يوقعونهم فى البلبلة على أقل تقدير. وأحياناً أخرى يدخلون مع العلماء الحقيقيين فى صراع لا يكون بالضرورة من أجل الوصول إلى الحق. فيضطر هؤلاء الأخيرون إلى الانسحاب، أمام صوت منافسيهم الأعلى، ثم لا يتبين الناس وجه الصواب إلا بعد أن يكون قد فات الأوان.[2]

ويبدو لى أن هذين الصنفين هما الغاية القصوى، والغرض النهائى لدى الفارابى، أقصد أن الفارابى يحاول من خلال إحصائه للعلوم، الوقوف على حقيقة العلوم، والعلاقة الرابطة بينها، وحقيقة العالم أيضاً، حتى يستطيع فى النهاية التفرقة بين العالم الحقيقى، والعالم المزيف، مدعى العلم الذى يكون له الغلبة فى النهاية، وقد يتبين الناس وجه الصواب فيما بعد، ولكن بعد أن يكون قد فات الأوان.

---

(١) نفس المصدر السابق، ص٥٥.

(٢) نفس المصدر السابق، ص٥٥-٦٥.

فالفائدة المرجوة إذن من هذا الإحصاء، هى بيان الطريق السليم لمن يريد أن يتعلم علماً من العلوم، مع بيان قيمة العلوم . هذا من ناحية ومن ناحية أخرى يعد الإحصاء والتصنيف بمثابة محك نختبر به مستوى المشتغلين بالعلم، والتعرف على مدى إلمامهم بجميع أصوله وأجزائه أو بعض أجزائه. كل ذلك بمثابة هجوم من الفارابى على أدعياء العلم، وعلى موقف العامة منهم ومن العلماء الحقيقيين.

ونود أن نشير إشارة موجزة عن هذه العلوم ونقف وقفة قصيرة عند كل علم منها.

أولاً: علم اللسان: ويشمل قسمين: أحدهما لحفظ الألفاظ الدالة عند أمة ما، وعلم ما يدل عليه شيء منها. والألفاظ الدالة في لسان كل أمة ضربان: مفرد، ومركب. والمفرد كالبياض والسواد والإنسان والحيوان. والمركب كقولنا: الإنسان حيوان، وعمرو أبيض. والمفردة منها ما هى ألقاب أعيان: مثل زيد وعمرو، ومنها ما يدل على أجناس الأشياء وأنواعها مثل: الإنسان، والفرس، والحيوان . وهذه منها أسماء، ومنها كلمة، ومنها أدوات. ويلحق الأسماء والكلمة التذكير والتأنيث والتوحيد والتثنية والجمع. ويلحق الكلمة خاصة الأزمان وهى الماضى والحاضر والمستقبل.[١]

والثانى: علم قوانين تلك الألفاظ. والقوانين فى كل صناعة أقاويل كلية، أى جامعة ينحصر فى كل واحد منها أشياء كثيرة مما تشتمل عليه تلك الصناعة وحدها حتى يأتى على جميع الأشياء التى هى موضوعة للصناعة، أو على أكثرها[٢].

وعلم اللسان عند كل أمة ينقسم سبعة أجزاء عظمى: علم الألفاظ المفردة، وعلم الألفاظ المركبة، وعلم قوانين الألفاظ عندما تكون مفردة وقوانين الألفاظ عندما تركب، وقوانين تصحيح الكتابة، وقوانين تصحيح القراءة وقوانين الأشعار.[٣]

---

(١) نفس المصدر السابق، ص٥٨.

(٢) نفس المصدر السابق، ص٥٩.

(٣) نفس المصدر السابق، ص٥٩-٦٠.

١- علم الألفاظ المفردة وهو يشمل معرفة كل لفظة، ودلالتها على أجناس الأشياء وأنواعها، ثم حفظها وروايتها كلها، سواء ما يختص بتلك اللغة، أو يكون دخيلاً عليها، أو مشهوراً عند أهلها. أو غريباً عنها. وهذا فى العادة تقوم به القواميس والمعاجم اللغوية المختلفة.

٢- علم الألفاظ المركبة ويعرفه الفارابى بأنه علم الأقاويل التى تصادف مركبة عند تلك الأمة، وهى التى صنعها خطباؤهم وشعراؤهم، ونطق بها بلغاؤهم وفصحاؤهم المشهورون عندهم، وروايتها وحفظها، طوالاً كانت أم قصاراً، موزونة كانت أم غير موزونة.

٣- علم قوانين الألفاظ المفردة يحتوى على علمين: (١) **علم الأصوات** ويفحص أولاً فى الحروف المعجمة عن عددها، ومخارج كل حرف منها فى آلات التصويت، وعن الحروف الثابتة التى لا تتبدل فى بنية اللفظ، وعن لواحق الألفاظ من تثنية وجمع تذكير وتأنيث واشتقاق، وعن الحروف التى بها يكون تغاير الألفاظ عند اللواحق، وعن الحروف التى تندغم عندما تتلاقى. (٢) **وعلم الصرف** الذى يبحث فى تصريف الأفعال: تكوين الأزمنة، والاشتقاق، وأحوال التذكير والتأنيث والتثنية والجمع...[(١)].

٤- علم قوانين الألفاظ عندما تركب يشتمل على علمين أيضاً: (١) علم قوانين الأطراف، والمخصوص بعلم النحو. ويعنى بالأطراف أى بأحوال آخر الكلمات مثل التنوينات الثلاثة، والحركات الثلاث، والجزم. (٢) ما يتناول قوانين تركيب الكلمات. كيف تتركب وتترتب ؟وعلى كم ضرب حتى تصير أقاويل؟ ثم يبين أيها هو التركيب والترتيب الأفصح فى ذلك اللسان. وهذا الجزء هو ما يعرف فى البلاغة العربية بعلم المعانى. ولاشك أن وضع الفارابى لعلم المعانى مع علم النحو تحت علم واحد مما يحسب له. إذ إن الدراسات البلاغية المتطورة قد اتجهت نفس الاتجاه وخاصة على يد عبد القاهر الجرجانى (٤٧١هـ) ثم ها هى الدراسات اللغوية فى العصر الحديث تنحو نفس المنحى.[(٢)]

---

(١) الإحصاء، ص٦٣.

(٢) د. حامد طاهر فى الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا ص١٥٧.

٥- علم قوانين الكتابة ، وهو العلم الذى يميز أولاً ما لا يكتب فى السطور من حروفهم وما يكتب، ثم يبين فيما يكتب فى السطور كيف سبيله أن يكتب. ومن الواضح أن هذا العلم هو ما نطلق عليه اسم «الإملاء».

٦- علم قوانين تصحيح القراءة. يعرف مواضع النقط والعلامات التى تميز بين الحروف المشتركة، والعلامات التى تجعل للحروف التى إذا تلاقت اندغم بعضها فى بعض، أو تنحى بعضها لبعض. والعلامات التى تجعل عندهم لمقاطع الأقاويل وتميز المقاطع (صغرى ووسطى وكبرى) فتبين علامات رداءة الألفاظ والأقاويل المرتبطة والتى ينقض بعضها بعضاً وخاصة إذا تباعد ما بينها.

٧- علم الأشعار وهو العلم المقصود بعلم العروض. ويقسمه الفارابى إلى ثلاثة أقسام: الأول خاص بأوزان الشعر بسيطة كانت أو مركبة، والتمييز بين الأوزان الوافية والناقصة، وأى الأوزان أبهى وأحسن وألذ مسموعاً.

والثانى خاص بنهايات الأبيات فى وزن وزن وهو ما يعرف بالقافية. والثالث خاص ببناء لغة الشاعر أى يفحص عما يصلح أن يستعمل فى الأشعار من الألفاظ عندهم، مما ليس يصلح أن يستعمل فى القول الذى ليس بشعر.(١)

أما العلم الثانى فهو المنطق

نبدأ بملاحظة وهى أن الفارابى قد توسع فى هذا الفصل عن قصد وغاية، ذلك أنه كان يريد الرد على المهاجمين للمنطق فى عصره وخاصة بعد تغلب أحد النحويين وهو أبو سعيد السيرافى على أستاذه أبى بشر متى بن يونس، وإثارة الكثير من الشكوك حول فوائد المنطق والفلسفة ودعوى أصحابها.(٢)

فصناعة المنطق تعطى بالجملة القوانين التى شأنها أن تقوم العقل، وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب، ونحو الحق فى كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات.

---

(١) الإحصاء، ص٦٦.

(٢) د. إبراهيم صقر، دراسات منطقية عند فلاسفة الإسلام، ص٩٢ وما بعدها.

والقوانين التى تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل والغلط فيه من المعقولات، والقوانين التى تمتحن كلها فى المعقولات ما ليس يؤمن أن يكون قد غلط فيها أصلا.

فالمعقولات قسمان: قسم لا يمكن أن يكون قد غلط فيها أصلاً وهى التى يجد الإنسان نفسه كأنه مفطور على معرفتها واليقين بها ، مثل القول: الكل أكبر من الجزء. والثلاثة عدد فرد. وقسم يمكن أن يغلط فيه، ويعدل عن الحق إلى ما ليس بحق، وهى التى شأنها أن تدرك بفكر وتأمل وعن قياس واستدلال: ففى هذه دون تلك يضطر الإنسان الذى يلتمس الوقوف على الحق اليقين فى مطلوباته كلها إلى قوانين المنطق.

وإذا كانت لدينا تلك القوانين التى نلتمس بها تصحيح ما لدينا، وما عند غيرنا، وما يلتمس غيرنا تصحيحه عندنا. علمنا أى طريق ينبغى أن نسلك إليه، وعلى أى الأشياء نسلك، ومن أين نبتدئ، وكيف نسعى بأذهاننا على شىء شىء منها إلى أن نفضى لامحالة إلى ملتمسنا، ونكون مع ذلك قد عرفنا جميع الأشياء المغلطة والملبسة علينا، فنتحرز منها عند سلوكنا. ونتيقن فيما نستنبطه إن صادفنا الحق ولم نغلط.

وعلى العكس من ذلك نجد الجهل بالمنطق، فإنا إن جهلنا المنطق لم نقف من حيث نتيقن على صواب من أصاب منهم كيف أصاب؟ ومن أى جهة أصاب؟ وكيف صارت حجته توجب صحة رأيه؟ ولا على غلط من غلط منهم أو غالط كيف ومن أى جهه غلط أو غالط؟ وكيف صارت حجته لا توجب صحة رأيه؟ وباختصار جهلت كيفية قبول الرأى أو تزيفه. وبالتالى إذا نازعنا منازع فيما نصححه أو نزيفه لم يمكننا أن نبين له وجوه ذلك حتى وإن كان فيما صححناه أو زيفناه شىء هو فى الحقيقة، بل يصبح حالنا الظن فى كل ما هو صحيح عندنا عسى أن يكون فاسداً، أو فيما هو فاسد عسى أن يكون صحيحاً، وعسى أن نرجع إلى ضد ما نحن عليه فى الأمرين جميعاً، وعسى أن يرد علينا وارد من خارج، أو من خاطر يسنح فى أنفسنا فيزيلنا عما هو عندنا اليوم صحيح أو فاسد إلى ضده، فنكون فى جميع ذلك كما يقال فى المثل: حاطب ليل.

وليس هناك ما نستغنى به عن علم قوانين المنطق، أو يقوم مقامه ويفعل فعله، أو يعطى الإنسان المقدرة على امتحان كل قول وكل حجة وكل رأى

وتسديده إلى الحق واليقين، حتى لا يغلط فى شىء من سائر العلوم أصلاً. وبالتالى من زعم أن المنطق فضل لا يحتاج إليه، إذ كان يمكن أن يوجد فى وقت ما إنسان كامل القريحة لا يخطئ الحق أصلاً من غير أن يكون قد علم شيئاً من قوانين المنطق، كقول من زعم أن النحو فضل إذ قد يوجد فى الناس من لا يلحن أصلاً من غير أن يكون قد علم شيئاً من قوانين النحو: فإن الجواب عن القولين جميعاً جواب واحد.

فالمنطق كالنحو ، ذلك أن نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ. فكل ما يعطيناه علم النحو من القوانين فى الألفاظ فإن علم المنطق يعطينا نظائرها فى المعقولات. بل وإن نسبة علم المنطق إلى المعقولات كنسبة العروض إلى أوزان الشعر: فكل ما يعطينا علم العروض من القوانين فى أوزان الشعر، فإن علم المنطق يعطينا نظائرها فى المعقولات.

فالقوانين المنطقية أشبه ما تكون بالموازين والمكاييل التى هى آلات يمتحن بها فى كثير من الأجسام ما لا يؤمن أن يكون الحس قد غلط فيه، أو قصر فى إدراك تقديره، وكالمساطر التى يمتحن بها الخطوط، وكالبركار الذى يمتحن به فى الدوائر.

وإذا انتقلنا إلى الحديث عن أجزاء المنطق فهى ثمانية أجزاء. كل جزء منها فى كتاب: **الأول** فيه قوانين المفردات من المعقولات والألفاظ الدالة عليها. وهو الكتاب الملقب بالعربية «المقولات» ، وباليونانية «قاطيغورياس» .

والثانى : فيه قوانين الأقاويل البسيطة التى هى المعقولات المركبة من معقولين مفردين، والألفاظ الدالة عليها المركبة من لفظين لفظين. وهو الكتاب الملقب بالعربية «العبارة» ،وباليونانية «بارى أرمنياس» .

والثالث : فيه الأقاويل التى تُسبر بها القياسات المشتركة للصنائع الخمس. وهى فى الكتاب الملقب بالعربية «القياس» وباليونانية «أنا لوطيقا الأولى» .

والرابع: فيه القوانين التى تمتحن بها الأقاويل البرهانية، وقوانين الأمور التى تلتئم بها الفلسفة، وكل ما تصير به أفعال أتم وأفضل وأكمل. وهو بالعربية كتاب «البرهان»، وباليونانية «أنا لو طيقا الثانية».

والخامس: فيه الأقاويل التى تمتحن بها الأقاويل الجدلية، وكيفية السؤال الجدلى، والجواب الجدلى، وبالجملة قوانين الأمور التى تلتئم بها صناعة الجدل، وتصير بها أفعالها أكمل وأفضل وأنفذ: وهو بالعربية كتاب «المواضع الجدلية»، وباليونانية «طوبيقا».[1]

السادس: فيه أولاً قوانين الأشياء التى شأنها أن تغلط عن الحق وتلبس وتحير، وإحصاء جميع الأمور التى يستعملها من قصد التمويه والمخرقة فى العلوم والأقاويل، ثم من بعدها إحصاء جميع ما ينبغى أن تتلقى به الأقاويل المغلطة التى يستعملها المشنع والمموه وكيف تفسخ، وبأى الأشياء تدفع، وكيف يتحرز الإنسان من أن يغلط فى مطلوباته أو يغالط. وهذا الكتاب يسمى باليونانية «سوفسطيقا» ومعناه الحكمة المموهة.

والسابع: فيه القوانين التى تمتحن وتُسبر بها الأقاويل الخطبية. وأصناف الخطب وأقاويل البلغاء والخطباء، فيُعلم هل هى على مذهب الخطابة أم لا، ويحصى فيها جميع الأمور التى تلتئم بها صناعة الخطابة، ويعرف كيف صنعة الأقاويل الخطبية والخطب فى فن فن من الأمور، وبأى الأشياء تصير أجود وأكمل، وتكون أفعالها أنفذ وأبلغ. وهذا الكتاب يسمى بالعربية «الخطابة»، وباليونانية «ريطوريقا».

والثامن: فيه القوانين التى تُسبر بها الأشعار وأصناف الأقاويل الشعرية، والتى تعمل فى فن فن من الأمور، ويحصى أيضاً جميع الأمور التى تلتئم بها صناعة الشعر، وكم أصنافها وكم أصناف الأشياء والأقاويل الشعرية، وكيف صنعة كل صنف منها، ومن أى الأشياء يعمل، وبأى الأشياء يلتئم ويصير أجود وأفخم وأبهى وألذ، وبأى أحوال

(١) الإحصاء، ص٨٧.

ينبغى أن يكون حتى يصير أبلغ وأنفذ. وهذا الكتاب يسمى بالعربية «كتاب الشعر»، وباليونانية «بيوطيقا».[1]

فهذه أجزاء المنطق وجملة ما يشتمل عليه كل جزء منها. والفارابى هنا أمين فى عرض منطق أرسطو، وهو فى متابعته لأرسطو تظهر البيئة الإسلامية سواء فى المصطلحات والألفاظ، أو فى العلوم مثل الفقه والكلام. بل هو فى إحصائه أو فى تصنيفه يوضح لنا مدى أهمية المدخل اللغوى للحضارة، ويصف كيفُية نشأة العلوم الحضارية كلها ابتداء من اللغة.. فمع الحروف تظهر العلوم وتنشأ المعانى[2].

وأهم الأجزاء المنطقية الجزء الرابع الخاص بالبرهان ، إذ هو أشد الأجزاء تقدماً وشرفاً ورئاسة، وكل الأجزاء الأخرى إنما هى عمل لأجله، فالثلاثة التى تتقدمه فى ترتيب التعليم هى توطيئات ومداخل وطرق آلية. أما الأربعة الباقية التى تتلو فهى أيضاً عمل لأجله. ففى كل الأجزاء إنفاذ ومعونة للجزء الرابع فهى له كالآلات، وهى ليست متساوية فى المنفعة ، بل منفعة بعضها أكثر وبعضها أقل.[3]

والعلم الثالث هو علم التعاليم وينقسم إلى سبعة أقسام:

١- علم العدد والحساب.

٢- علم الهندسة.

٣- علم المناظر (البصريات).

٤- علم النجوم ، أى الفلك وهو يقسم هذا العلم إلى نوعين: علم أحكام النجوم وهو أقرب إلى التنجيم، وعلم النجوم التعليمى أى علم الفلك وهو العلم بمعناه الدقيق.

٥- علم الموسيقى سواء تمثلت فى علم الموسيقى العملية والتى تتمثل فى الألحان، أو تمثلت فى علم الموسيقى النظرية، التى تعد أقرب إلى الأسس النظرية للموسيقى

(١) الإحصاء، ص٨٧-٨٩.

(٢) د. حسن حنفى، الفارابى شارحاً أرسطو ضمن الكتاب التذكارى للفارابى، ص١٢٣.

(٣) د. إبراهيم صقر، دراسات منطقية عند فلاسفة الإسلام، ص٨٣.

العملية، وهي خمسة أجزاء[1] القول في المبادئ والأوائل التي تستعمل في استخراج ما في هذا العلم. والثاني القول في أصول الصناعة وهو القول في استخراج النغم، وكم عددها؟ وكيف هي؟ وكم أصنافها؟. والثالث: القول في مطابقة ما تبين في الأصول بالأقاويل والبراهين على أصناف آلات الصناعة التي تعد بها. والرابع القول في أصناف الإيقاعات الطبيعية التي هي أوزان النغم. والخامس في تأليف الألحان بالجملة.

٦- علم الأثقال ويدرس الموازين وآلات رفع ونقل الأشياء الثقيلة.

٧- علم الحيل ، أي علم الميكانيكا التطبيقية. وهو علم وجه التدبير في مطابقة جميع ما يبرهن وجوده في التعليم بالقول والبرهان على الأجسام الطبيعية. وإيجادها ووضعها فيها بالفعل. والحيل منها العددية، والحيل الهندسية. وكثيرة منها: صناعة رياسة البناء، ومنها الحيل في مساحة أصناف الأجسام. ومنها حيل في صنعة آلات نجومية، وآلات موسيقية، وإعداد آلات لصنائع كثيرة عملية مثل القسي، وأصناف الأسلحة. ومنها الحيل المناظرية في صنعة آلات تسدد الأبصار نحو إدراك حقيقة الأشياء المنظور إليها البعيدة منها، ومنها حيل في صنعه آذان عجيبة، وآلات لصنائع كثيرة.[2]

والعلم الرابع هو العلم الطبيعي. ينظر في الأجسام الطبيعية، وفي الأعراض التي قوامها في هذه الأجسام، ويعرف الأشياء التي عنها والتي بها والتي لها توجد هذه الأجسام والأعراض التي قوامها فيها. والأجسام منها صناعي موجود بإرادة الإنسان، وطبيعي لا دخل لإرادة الإنسان فيه.

والأشياء التي بها توجد الأجسام الصناعية في كل جسم صناعي شيئان: مادة وصورة، وباجتماع هذين والتئامهما يحصل وجود كل واحد من الأجسام الصناعية بالفعل والكمال.

---

(١) الإحصاء، ص١٠٧-١٠٩.

(٢) الإحصاء، ص١٠٧-١٠٩.

والأجسام الطبيعية قوامها ووجودها شيئان مادة وصورة. والاختلاف هنا فى أن الأجسام الصناعية تشاهد بالبصر والحس صيغتها وموادها ، أما الأجسام الطبيعية فصيغ جلها وموادها غير محسوسة، وإنما يصح وجودها عندنا بالقياس والبراهين اليقينية. وذلك مثل قوة العين غير مرئية، ولا تشاهد أيضاً بشيء من الحواس الأخر ، بل إنما تعقل مثلاً. ومثل جسم اليد، والقوة التى بها يكون البطش.

وينقسم العلم الطبيعي إلى ثمانية أجزاء ينقلها الفارابى عن أرسطو وهي:-

١ - السماع الطبيعي، ٢- كتاب السماء والعالم، ٣- الكون والفساد، ٤- الآثار العلوية (ويشمل المقالات الثلاث من كتاب الآثار العلوية)، ٥- الآثار العلوية (ويشمل المقالة الرابعة من كتاب الآثار العلوية، ٦- المعادن، ٧- النبات، ٨- الحيوان والنفس[١].

والعلم الخامس هو العلم الإلهي وهو موضوع كتاب ما بعد الطبيعة ، وينقسم إلى ثلاثة أجزاء:

الأول: يفحص فيه عن الموجود بما هو موجود.

والثاني: يفحص فيه عن مبادئ البراهين فى العلوم النظرية الجزئية، أى يفحص عن مبادئ علم المنطق، ومبادئ علوم التعاليم، ومبادئ الفكر الطبيعي، ويلتمس تصحيحها وتعريف جواهرها وخواصها، ويحصى الظنون الفاسدة، التى كانت وقعت للقدماء فى مبادئ هذه العلوم.

والثالث يفحص فيه عن الموجودات التى ليست بأجسام، ولا فى أجسام، وهذه الموجودات على كثرتها، فهى متفاضلة فى الكمال، ترتقى من عند أنقصها إلى الأكمل فالأكمل، إلى أن تنتهى فى آخر ذلك إلى كمال ما لا يمكن أن يكون شيء هو أكمل منه، ولا يمكن أن يكون شيء هو أصلاً فى مثل مرتبة وجوده، ولا نظير له، ولا ضد، وإلى أول لا يمكن أن يكون قبله أول، وإلى متقدم لا يمكن أن يكون شيء أقدم منه، وإلى موجود لا يمكن أن

---

(١) نفس المصدر السابق، ص١١٠.

يكون استفاد وجودة عن شيء أصلاً، وأن ذلك الواحد هو الأول والمتقدم على الإطلاق وحده.(١)

والعلم السادس هو العلم المدنى يفحص عن أصناف الأفعال، والسنن الإرادية، وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيم التى عنها تكون تلك الأفعال والسنن، وعن الغايات التى لأجلها نفعل، وكيف ينبغى أن تكون موجودة فى الإنسان، وكيف الوجه فى ترتيبها فيه على النحو الذى ينبغى أن يكون وجودها فيه، والوجه فى حفظها عليه، ويميز بين الغايات التى لأجلها تفعل الأفعال، وتستعمل السنن.(٢)

ثم بين لنا الفارابى أن تلك الأفعال والسنن والشيم والملكات والأخلاق فى المدن والأمم تتأتى برياسة، ويحفظها عليهم حتى لا تزول. وأن تلك الرسالة لا تتأتى إلا بمهنة وملكة يكون عنها أفعال التمكين فيهم، وأفعال حفظ ما مكن فيهم عليهم. وتلك المهنة هى الملكية، والسياسة هى فعل هذه المهنة.(٣)

فهذا العلم ينقسم إذن إلى علم الأخلاق وهو العلم الذى يهتم بتعريف السعادة، وإحصاء الأفعال والسير والأخلاق ، وتميز الفاضل منها وغير الفاضل.

وعلم السياسة يهتم بجوانب كثيرة، منها بيان الشروط التى ينبغى أن تتوافر فى المدن والدول لكى تكون دولاً فاضلة ، وبحيث تستمر فى البقاء، كما يبين الفرق بين المدن الفاضلة وغير الفاضلة.

فالبداية ينبغى أن تكون علم الأخلاق، الذى يهتم بتكوين الفرد، لكى يأتى بعده علم السياسة، الذى ينصب على تقويم سلوك الجماعة نحو أفضل غاية ممكنة.(٤)

---

(١) الإحصاء، ص١٢١.

(٢) نفس المصدر السابق ص١٢٤.

(٣) نفس المصدر السابق، ص١٢٥.

(٤) د. حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا، ص١٧٦.

والعلم السابع هو علم الفقه: وصناعة الفقه هى التى بها يقتدر الإنسان على أن يستنبط تقدير شىء شىء مما لم يصرح واضع الشريعة بتحديده عن الأشياء التى صرح فيها بالتحديد والتقدير، وأن يتحرى تصحيح ذلك على حسب غرض واضع الشريعة بالملة التى شرعها فى الأمة التى لها شرع.

وللفقه جزءان: جزء فى الآراء وهو أقرب ما يكون إلى الجانب النظرى. مثل الآراء التى تشرع فى الله، سبحانه، وفيما يوصف به، وفى العالم، أو غير ذلك. وجزء فى الأفعال وهو أقرب ما يكون إلى الجانب العملى. مثل الأفعال التى يعظم بها الله، عز وجل، والأفعال التى بها تكون المعاملات فى المدن.(١)

والعلم الثامن هو علم الكلام: وصناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء (أى التأييد والدفاع) والأفعال المحدودة التى صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقوال. وتنقسم جزءين أيضاً جزء فى الآراء وجزء فى الأفعال.

ويبين لنا الفارابى الاختلاف بين علم الفقه وعلم الكلام، بعد أن أوضح لنا أن كلا منهما من العلوم العملية، وأن المقصود منهما ليس مجرد حصول رأى أو اعتقاد يقينى بل هو حصول صحة رأى لأجل عمل.

وينحصر الخلاف بين الفقيه والمتكلم فى أن الفقيه يأخذ الآراء والأفعال التى صرح بها واضع الملة مسلمة ويجعلها أصولاً، فيستنبط منها الأشياء اللازمة عنها. أما المتكلم فينصر الأشياء التى يستعملها الفقيه أصولاً، من غير أن يستنبط منها أشياء أخرى. يقول الفارابى «فإذا حدث بعد ذلك قوم يتأملون ما تشتمل عليه الملة، وكان فيهم من يأخذ ما صرح به فى الملة واضعها من الأشياء العملية الجزئية مسلمة ويلتمس أن يستنبط عنها ما لم يتفق أن يصرح به محتذياً بما يستنبط من ذلك حذو غرضه بما صرح به، حدثت من ذلك صناعة الفقه. فإن رام مع ذلك قوم أن يستنبطوا من الأمور النظرية والعملية الكلية ما لم يصرح به واضع الملة أو غير ما صرح به منها، محتذين فيها حذوه فيما صرح به حدثت من ذلك صناعة ما أخرى، وتلك صناعة الكلام..(٢)

---

(١) الإحصاء ص١٣٠-١٣١.

(٢) الفارابى، كتاب الحروف، ص١٥٣.

والفقيه يتشبه بالمتعقل. وإنما يختلفان فى مبادئ الرأى التى يستعملانها فى استنباط الرأى الصواب فى العملية الجزئية. وذلك أن الفقيه إنما يستعمل المبادئ مقدمات مأخوذة منقولة عن واضع الملة فى العملية الجزئية، والمتعقل يستعمل المبادئ مقدمات مشهورة عند الجميع ، ومقدمات حصلت له بالتجربة. فالفقيه من الخاصة بالإضافة إلى ملة ما محدودة والمتعقل من الخاصة بالإضافة إلى الجميع.[1]

ويبدو تردد الفارابى بين اعتبار الفقهاء أو أصحاب الصنائع العملية بصفة عامة من الخواص[2]، أو أن إطلاق الخواص عليهم على جهة الاستعارة. فالفارابى يقول «فالخواص على الإطلاق إذن هم الفلاسفة الذين هم فلاسفة بإطلاق. وسائر من يعد من الخواص إنما يعد منهم لأن فيهم شبهاً من الفلاسفة».[3] ويقول أيضاً: «ولكن ليس ينبغى أن يسمى أحد من هؤلاء - يقصد هنا أصحاب الصنائع العملية- خواص إلا على جهة الاستعارة، ويجعل الخواص أولا ، وفى الجودة على الإطلاق الفلاسفة، ثم الجدليون، والسوفسطائيون. ثم واضعو النواميس، ثم المتكلمون والفقهاء. والعوام

(١) نفس المصدر السابق، ص١٣٣ .

(٢) اعتبر الفارابى علم الكلام والفقه من العلوم العملية وأدخلها تحت مفهوم الفلسفة بل أكثر من ذلك نجده قد استعار لفظ الخواص الذى يقال على الفلاسفة ليقال على سبيل الاستعارة على الفقهاء وذلك لأن فيهم شبها من الفلاسفة. وقد ناصر هذا الاتجاه الشيخ مصطفى عبد الرازق وخاصة فى كتابه «تمهيد فى تاريخ الفلسفة الإسلامية». ولكننا نجد اتجاها آخر يدعو إليه د. عاطف العراقى فى كتبه ، اتجاه يدعو إلى ضرورة قيامنا بتنقية هذا النوع من الفكر بحيث نميز بين تفكير صادر عن منهج فلسفى وتفكير دعت إليه أسباب وظروف عديدة وليس صادراً فى عديد من زواياه عن منهج فلسفى. أى لابد من التفرقة بين دائرة فلسفية محددة دقيقة، وبين دائرة واسعة غير محددة المعالم بل مبهمة. الدائرة الأولى يدخل فى نطاقها تفكير رجال تنطبق عليهم لفظة الفيلسوف لأن المنهج الذى ساروا عليه منهج فلسفى ، والدائرة الثانية الفضفاضة وغير الدقيقة المعالم يدخل فيها تفكير أناس أثاروا العديد من القضايا والمناقشات التى تتعلق فى قليل جداً من جوانبها بدائرة الفلسفة ولكنها لا تصعد إلى مستوى المذهب الفلسفى بأية حال من الأحوال. فموضوعات علم الكلام وعلم أصول الفقه والتصوف حشرت تحت مفهوم الفلسفة العربية الإسلامية حشراً بلا أدنى مبرر، بحيث أصبحنا لا ندرى ما وجه العلاقة بينها وبين مفهوم الفلسفة المحدد. د. عاطف العراقى مذاهب فلاسفة المشرق. ص١٦ وما بعدها.

(٣) الفارابى، الحروف، ص١٣٣ .

والجمهور أولئك الذين حددناهم كان فيهم من تقلد رئاسة مدينة، أو كان يصلح أن يقلدها أم لا ؟.[1]

والواقع أن الفارابى سواء فى حديثه عن علم الكلام أو فى دراسته للعلوم الأخرى التى تدخل فى تصنيفه، والعلاقة بين كل علم والعلوم الأخرى إنما كان هذا كله معبراً عن ثقافته العميقة غاية العمق ودقة نظرته. لقد كان حريصاً على دراسة أبعاد ومجالات كل علم من العلوم، والأسس التى تستند إليها تلك العلوم. والاطلاع على آراء الباحثين في هذه العلوم، وذلك قبل أن يقدم لنا هذا التصنيف الممتاز. فتصنيف الفارابى إذن تصنيف يعبر عن ثقافة غزيرة، وهو ثمرة اطلاعه على التراث الإسلامى وما أعظمه من تراث، وعلى التراث الأجنبى أيضاً، وبصفة خاصة التراث اليونانى الأرسطى.

تصنيف ابن سينا

أما التقسيم السينوى فهو تقسيم لم يخالف به ابن سينا سابقيه، فهو يقسم العلوم القسمة التقليدية المعروفة منذ أرسطو ، وهى القسمة إلى علوم نظرية وعلوم عملية. «والمشهور من أهل الزمان أنهم يسمون الأول علماً نظرياً، لأن غايته القصوى نظر، ويسمون الثانى منهما عملياً، لأن غايته عمل». هذه القسمة تشتمل على ما يسمى عند ابن سينا بالأصول وهى الغرض من التصنيف، أما التوابع والفروع، فلم يذكرها ابن سينا فى تصنيفه، بل نجده يذكر أنه لا حاجة به إلى ذكرها. يقول ابن سينا: «وهذه التى سميناها توابع وفروعا كالطب والفلاحة وعلوم جزئية تنسب إلى التنجيم، وصنائع أخرى لا حاجة بنا إلى ذكرها».[2]

ويقسم ابن سينا الأصول إلى قسمين: قسم هو آلة - المنطق - ينتفع بها لما يرام تحصيله من العلم بالأمور الموجودة فى العالم وقبله، وقسم ليس بآلة ينتفع بها فى أمور العالم الموجودة فى ما هو قبل العالم. فنحن إذن بصدد حكمتين: حكمة هى ميزان

(١) نفس المصدر السابق، ص١٣٤.

(٢) ابن سينا- منطق المشرقيين- ص٥.

العلوم، وحكمة هى العلوم ذاتها منقسمة إلى قسمين: النظرى والعملى. يقول ابن سينا: «فمن تكون الفلسفة عنده فى متناوله للبحث عن الأشياء من حيث هى موجودة ومنقسمة إلى الوجودين المذكورين – النظرى والعملى – فلا يكون هذا العلم – المنطق – عنده جزءاً من الفلسفة، ومن حيث هو نافع فى ذلك فيكون عنده آلة فى الفلسفة».[(١)]

فالمنطق آلة لتحصيل العلوم، كان ذلك رأى أرسطو ومفسريه وبخاصة الإسكندر الإفروديسى الذى سمى المنطق منذ عهده «أورجانون» ومازال هو رأى ابن سينا وغيره من مفكرى الإسلام الذين يرون أن الغاية من المنطق هى أن تكون لدى الإنسان «آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن أن يضل فكره». فالمنطق إذاً آلة لكسب الحكمة النظرية والحكمة العملية. وهذا ما يؤكده ابن سينا حيث يقول: «حان لنا أن نعرف أقسام العلم الذى هو آلة للإنسان، موصلة إلى كسب الحكمة النظرية والعملية من أقسام الحكمة، التى هى المنطق».[(٢)]

أما العلوم ذاتها فهى منقسمة إلى قسمين: نظرى وعملى. والعلوم النظرية غايتها تزكية النفس بالمعرفة، والعلوم العملية غايتها العمل وفقاً لهذه المعرفة.أما الأول فيسعى إلى معرفة الحق، والثانى يسعى إلى معرفة الخير.

والحكمة النظرية بأقسامها: حكمة تتعلق بما فى الحركة والتغير وتسمى حكمة طبيعية. وحكمة تتعلق بما من شأنه أن يجرده الذهن عند التغير وإن كان وجوده مخالطاً للتغير وتسمى حكمة رياضية. وحكمة تتعلق بما وجوده مستغن عن مخالطة التغير، فلا يخالطه أصلاً، وإن خالطه بالعرض، لا أن ذاته مفتقرة فى تحقيق الوجود إليه. وهى الفلسفة الأولية. والفلسفة الإلهية جزء منها وهى معرفة الربوبية.[(٣)]

---

(١) ابن سينا الشفاء المدخل المنطق ص١٥-١٦.

(٢) ابن سينا تسع رسائل ص٧٩.

(٣) ابن سينا عيون الحكمة ص١٦-١٧.

فالعلوم النظرية هنا أربعة: العلم الطبيعي، والعلم الرياضى، والعلم الإلهى، والعلم الكلى. ومن الواضح أن هذا القسم الأخير قد نتج من شطر الفلسفة الأولى شطرين. يقول ابن سينا: «وهذه الفلسفة الأولى يسمونها علماً كلياً، وذلك لأن الشيء الذى يبحث عنه فيه هو الموجود الكلى، من جهة ما هو موجود كلى، ومباديه التى له من جهة ما هو موجود كلى، ولواحقه من جهة ما هو موجود كلى».[1]

ويضع ابن سينا تفرقة دقيقة بين كل من العلم الإلهى والعلم الكلى محدداً المقصود من العلمين بقوله: أما موضوع العلم الإلهى: فأمور مباينة للمادة وللحركة أصلاً، فلا تصلح لأن تخلط بالمادة، ولا فى التصور العقلى الحق، مثل الخالق الأول تعالى، ومثل ضروب من الملائكة، وهذا قبيل ثالث من الموجودات. أما موضوع العلم الكلى فهو أمور ومعان قد تخالط المادة، وقد لا تخالطها، فتكون فى جملة ما يخالط، وفى جملة ما لا يخالط مثل الوحدة والكثرة، والكلى والجزئى، والعلة والمعلول.[2]

وقد جعل ابن سينا أساس التقسيم هنا هو مدى قربها وبعدها عن الحركة والتغير بحيث تبدأ بالمتحركات لتتصل إلى أقصى الموضوعات تجريداً وهو موضوع العلم الإلهى. فالعلوم النظرية متفاضلة فيما بينها فأسفلها العلم الطبيعى وأوسطها العلم الرياضى ثم أعلاها العلم الإلهى.

معنى ذلك أن ابن سينا قد قسم العلوم إلى عليا وسفلى ووسطى، فالعلوم العليا هى ما بعد الطبيعة أو الفلسفة الأولى التى موضوعها الموجود المطلق بما هو مطلق، مجردا عن المادة ولواحقها، والسفلى تدرس المادة وتلازمها وتدعى الطبيعيات، والوسطى مزيج من العلوم العليا والسفلى، أى تتعلق بالمادة من جهة، وتتجرد منها من جهة أخرى وتعرف بالرياضيات.

وهنا يظهر التأثر السينوى بأرسطو مرة أخرى فى أنه لا يعطى للرياضيات المكانة التى لها عند أفلاطون الذى عدها أساساً للتفلسف. فنجده فى كثير من الأحيان يعفى

(١) ابن سينا رسالة الأجرام العلوية ضمن تسع رسائل ص٢٨.

(٢) د. محمد على أبو ريان تصنيف العلوم بين الفارابى وابن خلدون بحث منشور فى مجلة عالم الفكر المجلد التاسع العدد الأول ١٩٧٨ ص١١٢.

نفسه من الكتابة فى الرياضيات ، وذلك راجع إلى أن الرياضيات - كما يذكر ابن سينا- هى العلم الذى لا يختلف فيه - يقول ابن سينا: «وأما العلم الرياضى فليس من العلم الذى نختلف فيه والذى أوردناه فى كتاب الشفاء هو الذى نورده هاهنا لو اشتغلنا بإيراده» .[1] فكتب ابن سينا ككتاب الهداية، وكتاب النجاة، اقتصر فيها ابن سينا على المنطق والطبيعيات والإلهيات.

وأقسام العلم الطبيعى تتمثل فى الأمور العامة لجميع الطبيعيات، والسماء والعالم، والكون والفساد، والآثار العلوية، والمعادن، والنبات والحيوان، والنفس . وهناك فروع للعلوم الطبيعية تتمثل فى مجموعة من بينها الطب، والكيمياء، وعلم التنجيم والفراسة.

أما العلم الرياضى فإن أقسامه الأصلية تتمثل فى علم العدد، وعلم الهندسة، وعلم الهيئة، وعلم الموسيقى. ويتفرع عن كل علم من هذه العلوم مجموعة من الفروع، فمن فروع الهندسة مثلاً، علم المساحة، وعلم الأوزان والموازين، ومن فروع الهيئة عمل التقاويم، ومن فروع الموسيقى اتخاذ الآلات العجيبة والغريبة مثل الأرغن وما أشبهها.

أما العلم الإلهى فمن فروعه، معرفة كيفية نزول الوحى، والبحث عن المعجزات والبعث والخلود، والسعادة الروحانية أو الجسمانية فى الآخرة.

أما العلوم العملية فقد قسمها مثل العلوم النظرية إلى أربعة علوم هى: علم الأخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم تدبير المدينة والعلم الشارع الذى أنزله الله على النبى لتنظيم العلاقات الاجتماعية.[2]

ومبدأ العلوم العملية كما يوضحه ابن سينا فى كتابه «عيون الحكمة» مستفاد من جهة الشريعة الإلهية، وكمالات حدودها تستبين بالشريعة الإلهية، وتتصرف فيها بعد

---

(١) ابن سينا منطق المشرقيين ص٨.

(٢) نفس المصدر السابق ص١٥.

ذلك القوة البشرية بمعرفة القوانين الكلية منها وباستعمال تلك القوانين فى الجزئيات» .[1]

ثم يأخذ ابن سينا فى بيان فائدة كل علم من هذه العلوم. فالحكمة الخلقية فائدتها: أن تعلم الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكو بها النفس، وتعلم الرذائل وكيفية توقيها لتتطهر عنها النفس. والحكمة المنزلية فائدتها: أن تعلم المشاركة التى ينبغى أن تكون بين أهل منزل واحد لتنتظم به المصلحة المنزلية، والمشاركة المنزلية تتم بين زوج وزوجة، ووالد ومولود، ومالك وعبد. والحكمة المدنية فائدتها: أن تعلم كيفية المشاركة التى تقع فيها أشخاص الناس، ليتعاونوا على مصالح الأبدان ومصالح بقاء النوع.

فعلم الأخلاق هو ما يعلم كيفية ما يجب أن يكون عليه الإنسان فى نفسه وأحواله التى تخصه، حتى يكون سعيداً فى دنياه هذه وفى آخرته. أما علم تدبير المنزل، وعلم تدبير المدينة، فيعلم منهما ما يجرى عليه أمر المشاركات الإنسانية لغيره حتى يكون على نظام فاضل، سواء كانت المشاركة جزئية، وهى الخاصة بعلم تدبير المنزل، أو المشاركة الكلية، وهى الخاصة بعلم تدبير المدينة.

وكل المشاركات فإنما تتم بقانون مشروع وبمتول لذلك القانون المشروع يراعيه ويعمل عليه ويحفظه. وهذا العلم الرابع وهو الصناعة الشارعة وهى من عند الله وليس لكل إنسان ذى عقل أن يتولاها. لذلك وجدنا ابن سينا يذكر فى كتابه «منطق المشرقيين» بضرورة أن يكون النبى هو المقنن لما يجب أن يراعى فى خاصة كل شخص فى المشاركة الصغرى، وفى المشاركة الكبرى. يقول ابن سينا: «ولا يحسن أن يفرد التقنين للمنزل والتقنين للمدينة كل على حدة، بل الأحسن أن يكون المقنن لما يجب أن يراعى فى خاصة كل شخص، وفى المشاركة الصغرى وفى المشاركة الكبرى- شخص واحد بصناعة واحدة وهو النبى» .[2]

---

(1) ابن سينا عيون الحكمة ص١٦.

(2) ابن سينا منطق المشرقيين ص١٥.

وإذا كان ابن سينا حـريصا على بيان العلاقة بين هذه العلوم ومقدار تداخلها، إلا أنه حرص مع ذلك على بيان أن الأحسن فى أن يفرد العلم بالأخلاق، والعلم بتدبير المنزل، والعلم بتدبير المدينة، كل على حدة، وأن تجعل الصناعة الشارعة أمراً مفرداً.

وهكذا نجد أساس التصنيف عند ابن سينا إنما يرجع إلى الغاية التى نقصدها من طلبنا للحكمة. فإذا كانت الغاية علمية تفسيرية، أى إذا كانت المعرفة تقصد لذاتها دون أى منفعة عملية، فإن العلوم التى تطلبها هى العلوم النظرية. وأما إذا كانت الغاية نفعية عملية فإن العلوم التى تبحث فيها هى العلوم العملية.

فابن سينا تأثر بمفكرين وفلاسفة سبقوه، إلا أنه كان مؤثراً بدوره على محاولات العديد من المفكرين، الذين جاءوا بعده سواء بطريقة مباشرة أو بطريقة غير مباشرة.

وهكذا نستطيع القول بأن للمسلمين إسهامات إيجابية وبناءة فى مجال تصنيف العلوم، وبأنهم حين بحثوا فى مجال التصنيف لم يكونوا مجرد متابعين للفكر اليونانى، بل كانوا بالإضافة إلى تأثرهم به، مضيفين جوانب عديدة تمثل المصدر الدينى الإسلامى والحضارة العربية الإسلامية، إذ نجد لديهم عناصر جديدة وأشياء متميزة لا نجدها عند السابقين عليهم.

كما أن البحث فى تصنيف العلوم يدلنا بغير شك على النظرة الشمولية والواسعة من جانب المسلمين. وبالتالى يمكن اعتباره ردًّا على كثير من المزاعم التى يرددها بعض الباحثين، والتى تقوم على القول بأن المسلمين لم يهتموا أساساً إلا بالبحث فى المجال الإلهى الميتافيزيقى، فتصنيفات الكندى والفارابى وابن سينا تدلنا على الثقافة الواسعة عند هؤلاء، كما تدلنا على غزارة الاطلاع، سواء فى مجال الثقافة الدينية الإسلامية، أو مجال الثقافات الأجنبية الأخرى ومن بينها الفلسفة اليونانية.

فالتصنيفات التى قدمها لنا فلاسفة الإسلام لم تقتصر على دراسة العلوم الأجنبية، بل إن كل تصنيف إنما كان يقوم أساساً على النظرة الشمولية للفكر والثقافة والعـلـم.

قائمة المصادر والمراجع

المراجع العربية:

- دكتور إبراهيم صقر- دراسات منطقية عند فلاسفة الإسلام - الجزء الأول، الطبعة الأولى، القاهرة ١٩٩٤م.
- دكتور إبراهيم مدكور- فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه الجزء الأول والثانى- دار المعارف بمصر الطبعة الثالثة ١٩٧٦م.
- دكتور أبو الوفا التفتازانى- مقالة الإنسان والكون- مجلة عالم الفكر- المجلد الأول- العدد ٣- ١٩٧٠م.
- دكتور أحمد فؤاد الأهوانى- الكندى فيلسوف العرب- أعلام العرب- رقم ٢٦.
- دكتور أحمد فؤاد الأهوانى- أفلاطون- دار المعارف بمصر- ١٩٦٥م.
- أرسطو- مقالة اللام ضمن كتاب أرسطو عند العرب- د. عبد الرحمن بدوى- وكالة المطبوعات- الكويت- ط٢ ١٩٧٨م.
- أرفلد كوليه- المدخل إلى الفلسفة- ترجمة د. أبو العلا عفيفى- لجنة التأليف والترجمة- ١٩٤٢م.
- دكتورة أميرة مطر- الفلسفة عند اليونان- مكتبة النهضة العربية- القاهرة ١٩٦٨م.
- أفلاطون- محاورة القوانين- ترجمة محمد حسن ظاظا- الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦م.
- أفلوطين- اثولوجيا أرسطو طاليس تحقيق د. عبد الرحمن بدوى- دار النهضة العربية- الطبعة الثانية- ١٩٦٦م.

- دكتور توفيق الطويل- قصة النزاع بين الفلسفة والدين- مكتبة مصر- الطبعة الثانية- القاهرة ١٩٤٧م.

- دكتور توفيق الطويل- أسس الفلسفة- مكتبة النهضة المصرية- الطبعة الثالثة- ١٩٥٨م.

- دكتور توفيق الطويل- بين لغة الفلسفة ولغة القرآن ، بحث قدمه سيادته إلى مجمع اللغة العربية بتاريخ ١٩٨٦م.

- دكتور حامد طاهر- الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا- دار الثقافة العربية- القاهرة ١٩٩١م.

- دكتور حسن حنفى- الفارابى شارحاً أرسطو ضمن الكتاب التذكارى فى الذكرى الألفية للفارابى- الهيئة العامة ١٩٨٣م.

- دكتور خليل الجر، حنا الفاجورى- تاريخ الفلسفة العربية- الجزء الأول والثانى - دار المعارف- بيروت- ١٩٥٧م، ١٩٥٨م.

- دى بور - تاريخ الفلسفة فى الإسلام- ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريدة- لجنة التأليف والترجمة والنشر- الطبعة الثالثة- القاهرة ١٩٥٤م.

- دكتور زكى نجيب محمود- عن الحرية أتحدث- دار الشروق- الطبعة الثانية- ١٩٨٩م.

- دكتور زكى نجيب محمود- قيم من التراث- دار الشروق- الطبعة الأولى- ١٩٨٧م.

- ابن رشد- تلخيص ما بعد الطبيعة- تحقيق د. عثمان أمين- الطبعة الثانية- ١٩٥٨م.

- ابن رشد- تفسير ما بعد الطبيعة ، تحقيق الأب موريس بوريج- المطبعة الكاثوليكية- بيروت ١٩٥٢م.

- ابن رشد- الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة- تحقيق د. محمود قاسم- مكتبة الأنجلو المصرية- ١٩٥٥م.

- ابن رشد- رسائل ابن رشد ، ويشتمل على ست رسائل (السماع الطبيعى- السماء والعالم- الكون والفساد- الآثار العلوية- كتاب النفس- ما بعد الطبيعة) الطبعة الأولى ١٩٤٧م.

- ابن رشد- فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال - دراسة وتحقيق د. محمد عمارة- دار المعارف بمصر- الطبعة الثانية- ١٩٨٣م.

- ابن رشد- تهافت التهافت- القسم الأول والثانى- تحقيق وتقديم د. سليمان دنيا دار المعارف بمصر- الطبعة الثالثة- ١٩٨٠-١٩٨١م.

- ابن سينا- الشفاء الإلهيات جـ٢ ، تحقيق د. محمد يوسف موسى ود. سليمان دنيا، وأ. سعيد زايد. راجعه وقدم له د. إبراهيم مدكور- طبعة القاهرة- ١٩٣٨م.

- ابن سينا- النجاة (فى الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية) طبعة القاهرة ١٩٣٨م.

- ابن سينا- الإشارات والتنبيهات- تحقيق د. سليمان دنيا- دار المعارف بمصر الطبعة الثانية- ١٩٧٠م.

- ابن سينا- التعليقات- تحقيق د. عبد الرحمن بدوى- دار المعارف- بمصر ١٩٧٣م.

- ابن سينا- رسالة الطير- ضمن كتاب جامع البدائع محى الدين صبرى الكردى- ط١ ١٩٣٧م.

- ابن سينا- رسالة فى إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم.

- ابن سينا- رسالة العروس- حققها شارل كولس- مجلة الكتاب عدد خاص عن ابن سينا مجلد ١١- جـ٢- ابريل ١٩٥٢م.

- ابن سينا- رسالة الفيض الإلهى- مخطوط بدار الكتب المصرية تحت (رقم ٣٩٤ فلسفة).
- ابن سينا- رسالة الأجرام العلوية ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات. الطبعة الأولى ١٢٩٨هـ.
- ابن سينا- عيون الحكمة- حققه د. عبد الرحمن بدوى المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية- بالقاهرة- ١٩٥٤م.
- ابن سينا- منطق المشرقيين- المكتبة السلفية- القاهرة- ١٩١٠م.
- ابن سينا- الشفاء ، المدخل إشراف د. إبراهيم مدكور- المطبعة الأميرية- القاهرة- ١٩٥٣م.
- ابن طفيل- قصة حى بن يقظان- تحقيق الأستاذ أحمد أمين- دار المعارف بمصر- ١٩٤٩م.
- دكتور عاطف العراقى- تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية- دار المعارف بمصر- الطبعة الثانية- ١٩٧٤م.
- دكتور عاطف العراقى- المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد- دار المعارف بمصر- الطبعة الثانية- ١٩٨٤م.
- دكتور عاطف العراقى- النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد- دار المعارف بمصر- الطبعة الأولى- ١٩٦٨م.
- دكتور عاطف العراقى- الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل- دار المعارف بمصر- الطبعة الأولى- ١٩٧٩م.
- دكتور عاطف العراقى- محاضرات فى تاريخ العلوم عند العرب- ١٩٩٠م.
- دكتور عبد الرحمن بدوى- أفلاطون- مكتبة النهضة المصرية- الطبعة الثالثة- ١٩٥٣م.

- الغـزالى- المنقذ من الضلال- القاهرة ١٩٥٥م.
- الغـزالى- مشكاة الأنوار- القاهرة ١٩٠٧م.
- الغـزالى- معراج السالكين- مكتبة الجندى- بمصر.
- الغـزالى- تهافت الفلاسفة- تحقيق د. سليمان دنيا- دار المعارف بمصر-١٩٥٥م.
- الفارابى- عيون المسائل- القاهرة- ١٩٠٧م.
- الفارابى- فصوص الحكم- القاهرة- ١٩٠٧م.
- الفارابى- إحصاء العلوم- تحقيق د. عثمان أمين- دار الفكر العربى- القاهرة- الطبعة الثانية ١٩٤٨م.
- الفارابى- كتاب الحروف- تحقيق د. محسن مهدى- دار المشرق- بيروت.
- الفارابى- الثمرة المرضية- نشر وتقديم فردريك ديتريش- لندن- مطبعة بريل- ١٨٩٠م.
- الفارابى- آراء أهل المدينة الفاضلة- طبعة القاهرة- ١٩٤٨م.
- الفارابى- رسالة فى العلم الإلهى- نشرها د. چورج قنواتى.
- الكندى- رسالة فى حدود الأشياء ضمن كتاب رسائل الكندى الفلسفية تحقيق د. محمد عبد الهادى أبو ريدة- جـ١ سنة ١٩٥٠م.
- الكندى- رسالة العلة التى لها يبرد أعلى الجو ويسخن ماقرب من الأرض ضمن كتاب رسائل الكندى الفلسفية تحقيق د. محمد عبد الهادى أبو ريدة جـ١ سنة ١٩٥٠م.
- الكندى- رسالة فى كيمة كتب أرسطو ضمن كتاب رسائل الكندى الفلسفية تحقيق د. محمد عبد الهادى أبو ريدة- جـ١- سنة ١٩٥٠م.

- الكندى– رسالة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم ضمن كتاب رسائل الكندى الفلسفية– تحقيق د. محمد عبد الهادى أبو ريدة– جـ١– سنة ١٩٥٠م.
- الكندى– رسالة فى الفاعل الحق الأول التام– ضمن كتاب رسائل الكندى الفلسفية تحقيق د. محمد عبد الهادى أبو ريدة جـ١ سنة ١٩٥٠م.
- الكندى– رسالة فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد– ضمن كتاب رسائل الكندى الفلسفية تحقيق د. محمد عبد الهادى أبو ريدة جـ١ سنة ١٩٥٠م.
- الكندى– رسالة فى الجواهر الخمس– ضمن كتاب رسائل الكندى الفلسفية تحقيق د. محمد عبد الهادى أبو ريدة جـ١ سنة ١٩٥٠م
- الكندى– رسالة إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى– تحقيق د. أحمد فؤاد الأهوانى– بيروت– ١٩٤٤م.
- ليون جوتيه– المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ترجمة د. محمد يوسف موسى دار الكتب الأهلية– الطبعة الأولى– ١٩٤٥م.
- لويس جارديه، چورچ قنواتى– فلسفة الفكر الفارابى بين الإسلام والمسيحية– بيروت– ١٩٦٧م.
- لويس جارديه– التوفيق بين الفلسفة والدين فى مجلد الفارابى والحضارة الإنسانية– مهرجان الفارابى– بغداد– ١٩٧٥م.
- دكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة– الكندى وفلسفته– دار الفكر العربى– ١٩٥٠م.
- دكتور محمد على أبو ريان– تاريخ الفكر الفلسفى– جـ٢– الهيئة المصرية العامة للكتاب– الطبعة الثانية– ١٩٧٢م.
- دكتور محمد على أبو ريان– تصنيف العلوم بين الفارابى وابن خلدون– بحث منشور فى مجلة عالم الفكر– المجلد التاسع– العدد الأول– ١٩٧٨م.

- دكتور محمد على سامى النشار- نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام- جـ١- الطبعة الثالثة- دار المعارف بمصر- ١٩٦٥م.

- دكتور محمد يوسف موسى- بين الدين والفلسفة- دار المعارف بمصر- ١٩٥٩م.

- الشيخ مصطفى عبد الرازق- تمهيد فى تاريخ الفلسفة الإسلامية- القاهرة- ١٩٤٤م.

- ابن منظور- لسان العرب- إعداد وتصنيف يوسف خياط- ونديم فرغلى.

- دكتور يحيى هويدى- مقدمة فى الفلسفة العامة- مكتبة النهضة المصرية- الطبعة السابعة- ١٩٧٢م.

المراجع الأجنبية:

- Afnan (Soheil - M) Avicenna, his life and works. London - George Allen - Unwin 1958.

- Alfred (Jvery) Al-Kindy's on First Philosophy and Aristatle's Melaphysics.

- Arboerry (A. A) Avicenna on Theology London- Murray - 1951.

- Geoges (G) Anawati: Etudes de Philosophie Muslmase Paris 1974.

- Kejan (B) Averroes and the Metaphysica of Causation. State University. New York Press 1985.

- Sharif. (M. M) History of Muslim philosophy Two volume. 1963.

- Zeller: Out line of the history of the Greek philosophy. London. 1948.
- Russell. (B) History of Christiem Philosophy, London, 1961.
- Wulf (Mauricede) History of Medieval Philosophy, Two volumes. London. Longmans. Green.1935.

رقم الإيداع	٥٩٠ / ٩٧
I. S. B. N الترقيم الدولى	977 - 10 - 1000 - x

تطلب جميع منشوراتنا من وكيلنا الوحيد بدولة الكويت دار الكتاب الحديث